Institute of Medical Sciences
J. A. Murray C.S.
Toronto, Ont.

U. L. Kennedy CSB

Die

Anfänge des Heiligenkults

in der christlichen Kirche

von

† Ernst Lucius
o. Professor der Theologie zu Strassburg
(† 28. November 1902)

herausgegeben von

Gustav Anrich
a. o. Professor der Theologie zu Strassburg.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

Alle Rechte vorbehalten.

JAN 4 1973

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der Oeffentlichkeit übergebe ich hiemit dasjenige Werk meines lieben Lehrers und väterlichen Freundes, dem der Heimgegangene die Jahre seiner besten Kraft gewidmet hat, ohne dass es ihm vergönnt gewesen wäre, seine Vollendung zu erleben.

Damit ist schon angedeutet, dass des Verfassers ursprünglicher Plan noch mehr umfasst hat, als was die folgenden Bogen darbieten. Insbesondere trug er sich mit der Absicht, sich in einem einleitenden Abschnitte mit den bisherigen Bearbeitungen und Auffassungen des behandelten Problems zu befassen und in einem Schlusskapitel die religionswissenschaftliche Bedeutung des gewonnenen Bildes zu beleuchten, wobei insonderheit auch der Heiligenkult des Brahmanismus und Buddhismus und des Islam als religionsgeschichtliche Parallele zur christlichen Heiligenverehrung gewürdigt werden sollte. Diese Abschnitte waren überhaupt nicht in Angriff genommen, auch nicht in Skizzen und Entwürfen, und kamen somit für unsere Veröffentlichung von vornherein nicht in Frage. Das letztgenannte Thema ist überdies ein so umfassendes, dass seine gründliche Behandlung fast eine Arbeit für sich darstellen würde; die Geschlossenheit des vorliegenden Werkes dürfte somit durch diesen Ausfall kaum berührt sein.

Im Rahmen dieses Werkes selbst dürfte sich vielmehr nur an einer Stelle eine Lücke bemerkbar machen, sofern von den grossen Märtyrern nur die kriegerischen und die Heilmärtyrer in Einzeldarstellungen behandelt sind. Der Verfasser beabsichtigte, noch weitere hervorragende Märtyrergestalten, insbesondere z. B. den heiligen Nikolaus, zur Darstellung zu bringen. Seine Untersuchungen über diese Heiligen waren aber noch nicht zu Ende geführt, ihr Ergebnis in keiner Weise schriftlich niedergelegt, und der Zustand der Kollektaneen hat leider die Fortführung der Arbeit an diesem Punkte nicht gestattet. Indessen handelt es sich hier doch nur um beliebig zu vermehrende Einzelbeispiele, deren grössere oder geringere Vollständigkeit den grundlegenden Ausführungen keinen Eintrag tut.

Auch von dem, was im vorliegenden Bande gedruckt erscheint, war dem Verfasser nicht alles vollkommen fertigzustellen vergönnt.

Der weitaus grösste Teil zwar lag so gut wie druckfertig vor, nämlich das erste und vierte Buch vollständig, das dritte Buch mit Ausnahme des letzten Kapitels, und von dem wichtigsten zweiten Buche der erste Hauptteil und die ersten fünf Kapitel des zweiten Hauptteils. Aus dem Buche über

die Asketen war ein Abschnitt (S. 350—378), unter Weglassung der ausführlicheren Anmerkungen, in den im Jahre 1902 von der Strassburger Theologischen Fakultät ihrem Senior H. J. Holtzmann gewidmeten „Theologischen Abhandlungen“ bereits gedruckt worden. Die Eingriffe des Herausgebers in den Text dieser Partieen beschränkten sich auf kleine formale Aenderungen und Glättungen, wie sie der Verfasser selbst bei der Korrektur vorgenommen hätte. Etwas mehr Arbeit verursachten die Anmerkungen; hier galt es Ergänzung einzelner in blanco gelassener Zitate und Einreihung von nachträglichen Randzusätzen. Der Text des Kapitels über die grossen Krankenheiler und schon der Schluss des vorhergehenden Kapitels wiesen nicht mehr denselben Grad der Vollendung auf. Der Herausgeber musste daher hier etwas stärker eingreifen, ohne sachlich etwas hinzufügen oder ändern und ohne das dem Verfasser eigentümliche Sprachkolorit irgend verwischen zu wollen.

Letztere Bemerkung gilt ebenfalls betreffs der Abschnitte über die kultische Verehrung der Märtyrer, über die Gegner und Gönner des Märtyrerkults und über die bischöflichen Heiligen (Buch II, 2 Kap. 7 und 8; Buch III Kap. 4), welche die meiste Arbeit verursacht haben. Diese Abschnitte hatten ihre letzte Redaktion noch nicht erfahren, sondern lagen bloss in einer ersten, nachträglich mit zahlreichen Abstrichen und Zusätzen versehenen, vorläufigen Niederschrift vor. So lag hier die endgültige Fassung des Textes dem Herausgeber ob. Ich habe dabei hie und da leise zusammengezogen, an einigen wenigen Stellen notgedrungener Weise wegen hoffnungsloser Unentzifferbarkeit des Manuskripts; andrerseits habe ich in dem wichtigen Kapitel über den Kultus, wo es mir der behandelte Stoff durchaus zu erfordern schien, einige kurze Zusätze eingeschaltet. Anmerkungen zu diesen Kapiteln waren überhaupt nicht vorhanden. Da aber insbesondere die Behandlung der kultischen Verehrung der Märtyrer eine Darbietung des Materials schlechthin erforderte, habe ich, so gut ich es vermochte, die Anmerkungen zu diesen drei Kapiteln geschrieben. Wesentliche Dienste leisteten mir hierbei einzelne kurze Hinweise im Manuskript des Verfassers und namentlich seine, leider nur teilweise benutzbaren, Kollektaneen. Doch sind sämtliche Stellen, die ich ausschreibe oder zitiere, von mir direkt aus den Quellen geschöpft, so dass ich für die Genauigkeit des Dargebotenen die volle Verantwortlichkeit übernehmen kann. Dass es mir nicht immer gelungen ist, jede im Texte vorkommende Einzelheit zu belegen, wird mir niemand verargen; das Wesentliche hoffe ich beigebracht zu haben.

Die äussere Einteilung, in der das Werk jetzt vorliegt, geht zum Teil auf den Herausgeber zurück. Der Umstand, dass sich dem Verfasser seine Arbeit unter der Hand immer wieder erweiterte, hat zur Folge gehabt, dass die vorgefundene Einteilung nicht gleichmässig und in vielen Partieen zu einer raschen Orientierung ungenügend war. Ich habe daher die ursprünglichen Kapitel in Bücher umgewandelt — dabei die Asketen und die bischöflichen Heiligen zu einem Buche vereinigend —, die zum Teil nur durch römische Ziffern bezeichneten Hauptteile der ursprünglichen Kapitel zu selbständigen Kapiteln gestaltet und diese wieder durch Ziffern in Hauptabschnitte und Unterabschnitte zerlegt; die letzteren sind sämtlich erst von mir geschaffen. Endlich habe ich das Register gefertigt.

Zwei Freunde des Entschlafenen, die Herren Professor Lobstein und

Pfarrer Hering zu Strassburg, haben mit mir je eine Korrektur gelesen und mir dadurch in dankenswertester Weise meine Aufgabe erleichtert.

Möge das Werk, ein Zeugnis unverdrossenen Fleisses und eindringender Hingabe an ein grosses Problem, den Namen seines Verfassers in der wissenschaftlichen Welt lebendig erhalten!

Strassburg, im September 1904.

Anrich.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Erstes Buch.

Die Voraussetzungen des Heiligenkults.

Erstes Kapitel. Das antike und das christliche Weltbild . . . 1
1. Einleitung. Verwandtschaft des antiken und des christlichen Weltbildes 1
2. Das antike Weltbild. Gott, Götter und Dämonen 3
3. Das christliche Weltbild. Gott und die Engel 8

Zweites Kapitel. Der antike und der christliche Toten- und Heroenkult 14
I. Der antike Toten- und Heroenkult 14
1. Der antike Totenkult und die Vorstellungen über das Wesen der abgeschiedenen Seelen 14
2. Der antike Heroenkult und die Vorstellungen vom Wesen der Heroen . 20
II. Der christliche Totenkult und die Vorstellungen von Stand und Wirksamkeit der abgeschiedenen Seelen 25
III. Der Heiligenkult als christlicher Heroenkult 34
1. Märtyrer und Asketen als Heroen der christlichen Vollkommenheit . . 35
2. Die christlichen Heroen als Besieger der dämonischen Mächte 42

Zweites Buch.

Die Märtyrer.

Einleitung 49

Erster Abschnitt. Der Märtyrer im Zeitalter der Verfolgung 51
I. Die Tat des Märtyrers 51
1. Bewährung des Gehorsams gegen Gott 51
2. Bewährung des Glaubens 53
3. Bewährung der sittlichen Vollkommenheit 54
II. Der Wert der Tat 56
1. Sieg über die dämonischen Mächte 56
2. Machterweis des Christentums 57
III. Der Lohn der Tat 59
1. Der göttliche Lohn 59
2. Die Stellung des lebenden Märtyrers in der Gemeinde 61
3. Die Verehrung des verklärten Märtyrers. Uebergang zum christlichen Heroenkult 68

Zweiter Abschnitt. Der Märtyrer im Zeitalter des Friedens 75

Erstes Kapitel. Die allgemeinen Grundlagen des Märtyrerkults im Zeitalter des Friedens 75
I. Die Märtyrerlegende 77
1. Die Bedingungen ihrer Entstehung 77
2. Die Märtyrerlegende als christliche Heldensage 83

Seite

3. Die typischen Gestalten der Legende 90
4. Der Wert der Märtyrerlegende 101

II. Die religiöse Disposition im Zeitalter der Massenbekehrungen 105
1. Eindringen von antiken Vorstellungen als Folge der Massenübertritte . 105
2. Die heidnische Religiosität des vierten Jahrhunderts 107
3. Uebertragung derselben ins Christentum 116
4. Der Engelkult in der christlichen Kirche 120

Zweites Kapitel. Die Vorstellungen über Wesen und Wirksamkeit des verklärten Märtyrers 124
1. Gleichstellung des Märtyrers mit den Engeln 124
2. Die Märtyrer als Fürbitter und Helfer 125
3. Die Art der Wirksamkeit des Märtyrers. Seine Aehnlichkeit mit dem antiken Heros 129
4. Die Märtyrer-Reliquie 132

Drittes Kapitel. Der einheimische Märtyrer 136
1. Warum wird der einheimische Märtyrer in erster Linie verehrt? . . . 136
2. Die aus der Verfolgungszeit bekannten Märtyrergräber 137
3. Nachträgliche Erweiterung der Märtyrerlisten. Verlangen nach Entdekkung von Märtyrergräbern. Neu- und alttestamentliche Märtyrer . . . 139
4. Entdeckung von Märtyrergräbern auf Grund vermeintlicher Kennzeichen, Ueberlieferungen und Wunder 143
5. Entdeckung von Märtyrergräbern durch Selbstoffenbarung der Märtyrer. Beispiele: Protasius und Gervasius und verwandte Fälle; Stephanus; Zacharias; Barnabas 151
6. Entdeckung von Reliquien 162
7. Die Auffindung des h. Kreuzes 165

Viertes Kapitel. Der fremde Märtyrer 172
1. Religiöse Motive seiner Verehrung. Analogie mit der Einbürgerung der heidnischen Fremdgötter. Dadurch bedingte Auswahl 172
2. Kirchenpolitische und kirchliche Motive 176
3. Erlangung von Reliquien. Der Osten. Constantinopel und die Kaiser. Das Abendland. Handel mit Reliquien 182
4. Uneigentliche und künstliche Reliquien 192
5. Die Bilder 195

Fünftes Kapitel. Die grossen Wundertäter. Die kriegerischen Märtyrer 199

I. Die grossen Märtyrer 199
1. Auswahl von berühmten Märtyrern aus der grossen Masse. Motive derselben 199
2. Die grossen Märtyrer als Erben bestimmter heidnischer Gottheiten. Einwirkung heiliger Orte und Festzeiten 202

II. Die kriegerischen Märtyrer 205
1. Die h. Thecla von Seleucia als Erbin der Stadtgöttin Athene und des Heilgottes Sarpedon 205
2. Der h. Demetrius von Thessalonich, der Erbe des macedonischen Kabir 214
3. Der h. Theodor von Euchaïta als Erbe des Gottes Mên 229
4. Der h. Sergius von Resapha-Sergiopolis 233
5. Der h. Georgius von Zorara-Diospolis und seine Identifizierung mit Georgius von Alexandrien 239
6. Weitere Ansätze zur Entstehung kriegerischer Märtyrer im Orient . . 242
7. Gründe für das Fehlen kriegerischer Märtyrer im Abendlande, bes. in Rom 246
8. Unentwickelte Ansätze im Abendland: Felix v. Nola, Eulalia u. Vincentius, Cyprian 249

Sechstes Kapitel. Die grossen Krankenheiler 252

I. Die Heilmärtyrer als Erben der heidnischen Heilgötter. Der allgemeine Glaube an übernatürliche Heilfaktoren 252

Seite
II. Einzelne Beispiele 256
1. Die hh. Kosmas und Damianus als Erben des Asklepios von Aegae 256
2. Die hh. Zenobius und Zenobia von Aegae als Parallelen 260
3. Die hh. Cyrus und Johannes als Erben der Isis von Menuthis . . 262
4. Der h. Michael als Krankenheiler 266

Siebentes Kapitel. Die kultische Verehrung der Märtyrer . . . 271
I. Die Märtyrerheiligtümer. Translation von Reliquien. Die Bedeutung des Altars 272
II. Die tägliche Verehrung der Märtyrer 280
1. Ihre Stelle im öffentlichen Gottesdienst 280
2. Der Besuch der Märtyrergräber 282
3. Das Gebet und sonstige Akte der Devotion 285
4. Darbringung von Gaben an die Märtyrer 288
5. Die erbetenen Wundertaten. Der Tempelschlaf 297
6. Besondere Hingabe an die Märtyrer. Private Reliquien. Bestattung bei den Märtyrern 301
III. Die Märtyrerfeste 306
1. Die Feste und der Festkalender 306
2. Grosse und kleine Märtyrerfeste 308
3. Die kirchliche Feier. Vigil und Hauptgottesdienst. Gesang, Vorlesung, Predigt 311
4. Die volkstümliche Feier. Gastmähler, Vergnügungen, Märkte 318

Achtes Kapitel. Gegner und Gönner des Märtyrerkults 325
I. Die Gegner 325
1. Heidnische Gegner 325
2. Auf dem Boden des Christentums stehende Gegner: Manichäer, Eunomianer, Eustathianer, Vigilantius 326
II. Die Kirchenlehrer als Gönner des Märtyrerkults 329
1. Ihre prinzipielle Stellung 329
2. Ihre Widerlegung der gegnerischen Einwände 331

Drittes Buch.

Die Asketen und die bischöflichen Heiligen.

Erstes Kapitel. Die Entstehungsbedingungen der Mönchslegende 337
1. Die Mönchslegende als Produkt mönchischer Kreise 337
2. Die Mönchslegende als Produkt des christlichen Volkes 342
3. Der Anteil der Mönchshistoriker an der Ausbildung der Legende . . . 345

Zweites Kapitel. Das Idealbild des Asketen in der Mönchslegende 350
I. Die Askese als Dienst Gottes und Kampf gegen die dämonischen Mächte 350
II. Der Kampf des Mönchs 353
1. Die Weltentsagung 353
2. Der Kampf mit dem eignen Leibe 357
3. Der Kampf mit den Untugenden des Geistes 365
III. Die mönchische Frömmigkeit und Sittlichkeit 369
IV. Der Mönch als übernatürlich Begnadeter 378
1. Der Mönch als Gegenstand wunderbarer göttlicher Fürsorge 378
2. Der Mönch als Träger göttlicher Wundermacht 384

Drittes Kapitel. Die Verehrung der Asketen 391
1. Bedeutungslosigkeit der absprechenden Urteile 391
2. Mönchtum und Mönchslegende in der Beurteilung der Kirchenväter . . 392
3. Parallelisierung von Askese und Märtyrertum bei den Kirchenvätern . 396
4. Die Verehrung des lebenden Asketen im christlichen Volke 399
5. Die Verehrung des verklärten Asketen und seiner Reliquien 404

Seite

Viertes Kapitel. Die bischöflichen Heiligen 410

I. Die die Einreihung von Bischöfen unter die Heiligen bedingenden Motive 410
1. Die Bischöfe als Gotteskämpfer in den Glaubenskämpfen 410
2. Der Bischof als Gotteskämpfer in der Leitung seiner Gemeinde. Die Askese als Hauptform dieses Kampfes 413
II. Die Verehrung der bischöflichen Heiligen 415
1. Bei ihren Lebzeiten 415
2. Nach ihrem Tode 417

Viertes Buch.

Maria.

Einleitung 420

Erstes Kapitel. Maria die jungfräuliche Asketin 422

1. Die Probleme von „aus der Jungfrau geboren“ 422
2. Maria die jungfräuliche in der apokryphen Literatur 423
3. Maria die jungfräuliche Gebärerin in der Kirche des 2.—4. Jhs. . . . 425
4. Die lebenslängliche Jungfräulichkeit Marias 428
5. Das Bild der jungfräulichen Asketin, der Begründerin und Beschützerin der Jungfräulichkeit 431

Zweites Kapitel. Maria die Gottesgebärerin und ihre Stellung in der Heilsgeschichte 435

1. Marias Verdienst an ihrer Erwählung 435
2. Maria die Gottesgebärerin 437
3. Daraus folgende Heiligkeit und Sündlosigkeit 439
4. Der Glaube an Marias leibliche Himmelfahrt 441
5. Marias Stellung in der Heilsgeschichte 451

Drittes Kapitel. Die Verehrung Marias 458

I. Marias Machtbereich und Wunderwirkungen 458
1. Ihr Machtbereich 458
2. Ihre Wunderwirkungen 460
II. Die Verehrung Marias 462
1. Motive und Zwecke derselben 462
2. Der Marienkult als Heiligenkult 465
3. Die Reliquien Marias 466
4. Die Bilder 468
5. Maria in der kirchlichen Liturgie 470
6. Marienkirchen 472

Viertes Kapitel. Die Marienfeste 476

1. Ihre späte Entstehung. Berücksichtigung Marias im Weihnachtsfestkreis 476
2. Mariae Verkündigung 477
3. Mariae Reinigung 480
4. Der Gedächtnistag der Mutter des Herrn 484
5. Mariae Geburt 486
6. Mariae Himmelfahrt 487
7. Die Art der Begehung der Marienfeste 489

Fünftes Kapitel. Die Marienhymnen 494

1. Anfänge der Mariendichtung. Hymnen auf die jungfräuliche Mutter und Gottesgebärerin 494
2. Hymnen auf die einzelnen Marienfeste 497
3. Maria in der Leidensgeschichte 500
4. Der Dankhymnus des Sergius 502

Seite

Exkurse.

1. Die Protonike- und die Helena-Legende 505
2. Parallelen zu den mönchischen Wundergeschichten 507
3. Die verschiedenen Fassungen der Legende von Marias Heimgang . . . 512
4. Die Precationes ad Deiparam in den Werken des Ephraëm Syrus . . 517
5. Maria als Erbin antiker Gottheiten 521

Register 523

Zur Beachtung: S. 350—378 = Theologische Abhandlungen, H. J. Holtzmann gewidmet (Tübingen, Mohr 1902), S. 121—156, woselbst jedoch die Anmerkungen nur in verkürzter Gestalt gedruckt sind.

Die Anmerkungen auf den SS. 271—336 und 410—419 sind vom Herausgeber verfasst.

Erstes Buch.

Die Voraussetzungen des Heiligenkults.

Erstes Kapitel.

Das antike und das christliche Weltbild.

Verwandtschaft des antiken und des christlichen Weltbildes. — Das antike Weltbild. Gott, Götter und Dämonen. — Das christliche Weltbild. Gott und die Engel.

1. In einem der letzten Abschnitte seiner Mönchsgeschichte berichtet Theodoret[1] von einem ihm persönlich bekannten Mönche Namens Thalelaeus, der, nachdem er viele Heiden bewogen, sich dem hellleuchtenden Glanze der göttlichen Lehre zuzuwenden, mit Hilfe der Neubekehrten einen berühmten Göttertempel zerstört und auf dessen Grund und Boden eine christliche Kirche zu Ehren der durch ihre Siege berühmten Märtyrer errichtet hatte: den falschen Göttern habe Thalelaeus in dieser Weise die göttlichen Toten entgegengesetzt.

Kirchenbauten ähnlich dem von Thalelaeus ausgeführten sind im christlichen Altertum in grosser Zahl zustandegekommen.

Denn, wie zahlreiche Tempel der Heiden die Christen sich auch einfach angeeignet und zu gottesdienstlichen Versammlungsorten umgeformt haben mögen[2], so zogen sie doch in der Regel vor, die Tempel zu zerstören, um sodann auf deren Fundamenten und mit Benutzung der vorhandenen Trümmer ihre, meist den Märtyrern gewidmeten, Kirchen zu erbauen[3]. Die Verwendung des heidnischen Baumaterials zu diesem Zwecke galt als durchaus zulässig. In seiner Apologie des Heiligenkultus setzt sie Theodoret als etwas

1) Theodoret, Hist. relig. 28.

2) Die bekanntesten Beispiele dafür sind der Parthenon und der Theseustempel in Athen, das Pantheon in Rom und der Tempel der Athene in Syracus. Vgl. weiter Beugnot, Histoire de la destruction du Paganisme en Occident (1835) II, 271 u. ö.; Petit de Julleville, Recherches sur l'emplacement et le vocable des Eglises chrétiennes en Grèce, Archives des missions scientifiques et littéraires, Deuxième série, Tome V (1868), bes. S. 522 f.; Allard, La transformation des temples en églises in: L'art payen sous les empereurs chrétiens (1879) S. 259—298; Gregorovius, Gesch. der Stadt Athen im Mittelalter I S. 62 ff.; Kraus, Realencyclopädie der christlichen Altertümer II S. 849 ff.; Martigny, Dictionnaire 94 f.; V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums I, 272; II, 170. 210. 230 f. 301. 303.

3) Beugnot II, 266; Julleville 481 ff.; Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum (1871) I, 45; Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche (1889 ff.) II, 170; IV, 173 u. ö.; Schultze II, 315.

selbstverständliches voraus und rechtfertigt sie nachträglich durch die Erwägung, dass heidnisches Material durch Einfügung in einen christlichen Bau geheiligt werde[1]. In der freiesten Weise konnten daher die Christen über das durch die Zerstörung der Tempel gewonnene Baumaterial verfügen. In welch grossartigem Massstab aber sie es getan, davon zeugt noch heute eine grosse Anzahl kirchlicher Gebäude im ganzen Gebiete des alten römischen Reiches. Am häufigsten hat man Säulen, die irgend welchen heidnischen Bauten entstammten, zur Herstellung christlicher Basiliken verwandt; wo sie zu lang waren, hat man sie einfach gekürzt; wo sie zu kurz waren, unterlegt[2]. Anderswo sind es Stücke von Friesen der verschiedenartigsten Herkunft, die man, mitunter in der allerrohesten Weise, aneinandergereiht hat[3], ein hässliches Ganzes, interessant nur für den Archäologen, eine wahre Musterkarte antiker Ornamentik. Nicht minder als die Bautrümmer sind aber die Fundamente der alten Tempel benutzt worden. Viele Hunderte christlicher Kirchen erheben sich genau an dem Orte, an welchem einst heidnische Tempel gestanden hatten. Es waren eben geheiligte Stätten. Seit Jahrhunderten bildeten sie den Mittelpunkt irgend eines Kultes. Zahlreiche Erinnerungen hafteten an ihnen. Man konnte sie der alten Religion nicht besser entreissen als dadurch, dass man sie für die neue Religion mit Beschlag belegte. Aus diesen Gründen besteht ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen vielen altchristlichen Kirchen und den antiken Tempeln. Wenn schon verschieden orientiert, haben sie meist ausser dem Bauplatz das Baumaterial und eine Reihe baulicher Eigentümlichkeiten gemein.

Nicht viel anders als mit diesen altchristlichen Kirchengebäuden verhält es sich nun aber mit jenem geistigen Bau, an dessen Zustandekommen die ersten christlichen Generationen gearbeitet haben. So wenig wie neue Bauformen lassen sich eben mit einem Male neue Weltschemata erfinden, so wenig wie neue Bauglieder neue geistige Vorstellungen und philosophische Begriffe ersinnen. Nicht anders als die Architektur ist die Spekulation sowohl in den leitenden Ideen als besonders in dem Material, das sie verwertet, abhängig von den Elementen, die sie vorfindet. Hieraus erklärt sich zunächst die bei allen Abweichungen im einzelnen so auffallende Aehnlichkeit, die zwischen dem christlichen und dem antiken Weltbilde besteht. Allerdings haben in demselben zahlreiche genuin christliche Elemente Aufnahme gefunden; doch bei weitem nicht in dem Masse, wie man bei der Originalität des ursprünglichen Christentums vorauszusetzen berechtigt wäre; und selbst wo es geschehen, sind sie zuvor nach den feststehenden Schablonen bearbeitet und zurechtgemacht worden. Der Grundplan aber, nach welchem der gesamte Bau aufgeführt worden, seine äussere Form und innere Einrichtung erweisen sich als bedingt durch die Antike. Diese Tatsache ist nun von der höchsten Bedeutung wie für die Einbürgerung von antiken Vorstellungen und Gebräuchen überhaupt, so im besondern auch für die des Heiligenkultus. Sie bildet daher die Voraussetzung desselben. Nur deshalb, weil jener geistige Tempel, an dessen Bau die ersten christlichen Geschlechter gearbeitet, im Stile und

1) Theodoret, Graecarum affectionum curatio, serm. 8 de martyribus p. 334 Gaisford οἱ τούτων ὕλαι καθωσιώθησαν τοῖς τῶν μαρτύρων σηκοῖς.
2) Z. B. in S. Maria in Trastevere in Rom.
3) Z. B. in S. Lorenzo in Rom.

zum Teil mit dem Material derjenigen Gebilde errichtet worden, an deren Stelle er getreten ist, war in ihm Raum vorhanden für einen Kultus, der beschaffen war wie der Heiligenkultus; nur deshalb konnte, um mit Theodoret zu reden, Gott an Stelle der alten Götter seine Toten in ihn einführen und ihnen das Ansehen verleihen, das einst die Götter genossen hatten[1].

2. Wie zahlreich und bedeutend die Uebereinstimmungen zwischen der altchristlichen und der antiken Weltanschauung sind, und zwar — was hier allein in Betracht kommt — gerade in denjenigen Stücken, die für Aufkommen und Einbürgerung des Heiligenkultus von der grössten Bedeutung werden mussten, zeigt am besten ein wenn noch so flüchtiger Vergleich beider. Zu diesem Zwecke gilt es, einen Blick zu werfen auf Form und Inhalt des Weltbildes, das in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in denjenigen Ländern bestanden hat, die den hervorragendsten Anteil an dem Zustandekommen des Heiligenkultus nehmen sollten, zumal in der Gestaltung, in welcher derselbe den grössten Einfluss auf die Folgezeit auszuüben bestimmt war, d. h. in den Ländern von vorwiegend graeco-romanischer Bildung.

Die in diesen Ländern während des Zeitalters der Religionswende in den weitesten Kreisen eingebürgerte Weltanschauung ruht nun überall noch auf einer durchaus polytheistischen Grundlage.

Die gesamte geistige und religiöse Entwickelung der alten Welt hat sich eben, wenn auch bei weitem nicht so ausschliesslich wie man früher annahm, so doch vornehmlich auf einer naturalistischen Grundlage vollzogen. Den Ausgangspunkt hat überall eine Welt gebildet, die in allen ihren Teilen erfüllt und durchdrungen war von göttlichen Kräften. Diese Kräfte, als die Prinzipien alles Lebens und die Ursachen aller Bewegung gedacht, stellten wie einen göttlichen Urgrund dar, aus welchem immer wieder neue Wesen hervorgehen konnten als aus einem unerschöpflichen Born; einen unendlichen Vorrat an göttlichem Urstoff, von welchem die Menschen beständig eine Partikel ablösen konnten, um sie mit einem besondern Dasein zu begaben. Jahrhunderte hindurch haben die Völker der alten Welt dieses Werk der Götterzeugung meist in unbewusster Weise betrieben. Denn da sie unfähig waren, sich zum Verständnis allgemeiner Prinzipien emporzuarbeiten, empfanden sie um so lebendiger das Bedürfnis, die einzelnen Erscheinungen, die in ihren Gesichtskreis traten, auf besondere Ursachen zurückzuführen. Noch mehr jedoch suchten sie dadurch ein echtes religiöses Bedürfnis zu befriedigen, dass sie auf allen Gebieten höhere Wesen schufen, die als schützende und helfende Mächte den menschlichen Bitten um so zugänglicher erschienen, als ihr Wirkungskreis ein beschränkter war.

Unter so beschaffenen Impulsen zustandegekommen und an den verschiedensten Orten zu gleicher Zeit betrieben, hat nun aber der götterbildende Prozess eine solche Masse göttlicher Wesen ins Dasein gerufen, dass es in der alten Welt mehr Götter als Menschen gegeben und dass niemand die Zahl der Götter und göttlichen Wesen auch nur annähernd hätte bestimmen können[2].

1) Theodoret l. c. τοὺς γὰρ οἰκείους νεκροὺς ὁ δεσπότης ἀντεισῆξε τοῖς ὑμετέροις θεοῖς, καὶ τοὺς μὲν φρούδους ἀπέφηνε, τούτοις δὲ τὸ ἐκείνων ἀπένειμε γέρας.

2) Plinius, Natural. Histor. II, 16; cf. Petronius, Satiric. 17.

Für alle Gebiete der Natur und des Lebens, für alle Erscheinungen der geistigen und der materiellen Welt, für alle Ordnungen und Einrichtungen der Gesellschaft, für alle Funktionen des sozialen und kulturellen Lebens, für das Grösste wie für das Geringste gab es besondere göttliche Mächte. Aus diesem Grunde stand das gesamte Leben der Völker unter der Herrschaft des Polytheismus. Das staatliche Leben mit seinen zahlreichen Festen und gottesdienstlichen Handlungen verriet noch in den späteren Zeiten seinen Zusammenhang mit dem Götterglauben, der es in seinen Anfängen bedingt; das Privatleben war und blieb von der Wiege bis zum Grabe an Formen und Gebräuche gebunden, die ihre polytheistische Herkunft nur selten verleugneten. Die Literatur zehrte vorwiegend aus dem Schatze der Mythologie; die Kunst entnahm mit Vorliebe der Göttergeschichte die Gegenstände ihrer Darstellung. In einem Worte: es bestand eine solche Durchdringung, eine solche Sättigung des geistigen Lebens der alten Welt mit dem polytheistischen Geiste, dass der antike Mensch, selbst wenn er den Götterglauben aufgegeben hatte und die Götter für ihn ihres positiven Inhaltes verlustig gegangen waren, nicht davon ablassen konnte, sie wenigstens als Schemata zu verwenden, wodurch sein Denken stetsfort ein polytheistisches Gepräge behielt.

Auf diesem, von polytheistischem Geiste durchdrungenen Boden ist nun aber ein geistiger Bau zustandegekommen, der mit der Spitze bis in den Himmel ragte, oder besser, dessen Krönung die Eine, allesumfassende Gottheit bildete.

Nicht religiöse Begeisterung jedoch hat diesen Bau aufgeführt. Er ist vielmehr das Werk der geistigen Nötigung, unter deren Einfluss eine verhältnismässig geringe Gruppe von Denkern geraten ist, als sie es unternahm, die Welt in einer vernunftgemässen Weise zu erklären, ein das wissenschaftliche Denken befriedigendes Weltbild zu entwerfen.

Angeregt wurde dieser Prozess bereits von den ältesten Denkern Griechenlands. Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Welt ein einheitliches Ganzes bilden müsse, hatten sie auf ein einheitliches weltbildendes Prinzip zurückgeschlossen. Dieses Prinzip dachten sie sich zwar zuerst an den Stoff gebunden. Allein in demselben Masse, in dem das geistige Element im Leben der alten Welt erstarkte und in seiner Besonderheit erkannt wurde, in dem anderseits die sinnliche Welt in den Augen ihrer Bewohner an Wert sank und sich zudem als eine unerkennbare Grösse zu erweisen schien, wurde das Göttliche aus der Natur ausgeschieden und, als übersinnliches, rein geistiges Prinzip gedacht, in eine speziell dafür konstruierte jenseitige Welt verlegt. Mit Plato erreicht diese Transzendentierung des Göttlichen einen vorläufigen Abschluss. Vergebens suchten es die Stoiker wiederum in die sinnliche Welt herabzuziehen: durch die Potenzierung des sittlichen Lebens der Menschheit und die dadurch bedingte Herabdrückung des Wertes der Aussenwelt, durch das Gefühl der menschlichen Schwäche, das sie geweckt, haben sie selbst dazu beigetragen, den Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in einer Weise zu verschärfen, dass auch ihre Philosophie schliesslich nur dazu beigetragen hat, den endgültigen Sieg der transzendentalen Weltanschauung herbeizuführen. Dieselbe ist in den ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung die allenthalben vorherrschende. Alle wissenschaftlichen Weltanschauungen sind nach demselben Plane orientiert. Gott und Welt, Gei-

stiges und Sinnliches stehen sich überall in einer bald mehr bald minder schroffen Weise gegenüber und bedingen das Weltbild.

Mit der Transzendentierung des Göttlichen war aber dessen Potenzierung Hand in Hand gegangen. Alle göttlichen Elemente, welche die Welt umschloss, dazu alle Vorzüge und Eigenschaften, welche sie zu ersinnen imstande gewesen, haben die Denker auf das Göttliche übertragen. Sie haben ihm die gesteigerten Prädikate der Vollkommenheit in allen Dingen beigelegt, dagegen mittelst des Denkens aus ihm alles entfernt, was irgendwie an menschliche Beschränktheit erinnerte. So war ein Gottesbegriff zustandegekommen, der zwar, als ein Produkt des Denkens und nicht der religiösen Erfahrung, abstrakt, kalt und leer war, aber durch seine Grossartigkeit imponierte und zudem die Voraussetzung einer jeden vernünftigen Welterkenntnis bildete.

Aus den Schulen der Philosophen war dieser Gottesbegriff in weite Kreise der Gesellschaft gedrungen. Er war das Gemeingut der Gebildeten geworden. Nicht bloss die heidnischen[1], sondern auch die christlichen Schriftsteller[2] setzen ihn als einen fest eingebürgerten voraus. Tertullian hat sogar aus seiner weiten Verbreitung in der heidnischen Welt den bekannten Schluss gezogen, dass der Glaube an den Einen Gott der menschlichen Seele angeboren und diese folglich von Natur eine christliche sei[3].

Nichts jedoch wäre weniger zutreffend, als aus diesen und derartigen Aeusserungen den Schluss ziehen zu wollen, dass die alte Welt, als das Christentum an sie herantrat, einem monotheistischen Glauben gehuldigt oder auch nur, zumal in religiöser Hinsicht, nach einem reinen Monotheismus hin gravitiert hätte.

Es ist in der Tat nur ein halber Sieg, den der jenseitige, von den Philosophen geschaffene Gott davon getragen hat. Seine allgemeine und alleinige Anerkennung mit Ausschluss aller sonstigen göttlichen Wesen war beharrlich an einem doppelten Hemmnis gescheitert: einmal an der den alten Völkern so tief im Blute sitzenden und selbst von den strengsten Denkern selten vollständig überwundenen polytheistischen Denkart; sodann aber auch an dem Umstand, dass dieser jenseitige Gott, so wie ihn die Philosophen gestaltet hatten, nicht imstande war, den religiösen und selbst den spekulativen Bedürfnissen der Zeit vollständig zu genügen, und somit das Fortbestehen einer

---

1) Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III[6] (1890) S. 512 ff. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, deutsch von Krüger 1888, S. 285 ff. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen (1853) S. 262 ff. Boissier, La fin du Paganisme (1891) II, 263; 322; 337. Maximus Tyr., Dissertt. XVII, 5 . . . ἕνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφωνον νόμον καὶ λόγον, ὅτι θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατήρ.

2) Tertullian, Apologet. 24 nunc ut constaret illos deos esse, nonne concedetis de aestimatione communi aliquem esse sublimiorem et potentiorem, velut principem mundi perfectae potentiae et maiestatis? cf. ad Scapul. 2. Saturninus, Bischof von Thucca, auf dem afrikanischen Generalkonzil v. J. 256 (Cypriani opp. ed. Hartel I p. 454): Gentiles, quamvis idola colant, tamen summum deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur. Arnobius, Adv. Gentes I, 34: Nam Deus omnipotens mente una omnium et communi mortalitatis assensu neque genitus scitur, . . nec ex aliquo tempore coepisse esse vel saeculo. Lactantius, divin. instit. I, 11 solent quidam errores suos hac excusatione defendere, qui convicti de uno deo, cum id negare non possunt, ipsum se colere affirmant: verum hoc sibi placere, ut Iupiter nominetur. Augustinus, Cont. Faustum XX, 19: Gentes non usque adeo ad falsos deos esse delapsas, ut opinionem amitterent unius veri Dei . . .

3) Tertullian, Apologet. 17 cf. De Testimon. anim. 2; Minucius Felix 18.

polytheistischen Frömmigkeit und einer polytheistischen Denkart geradezu begünstigen musste.

Da nicht religiöse, sondern vorwiegend intellektuelle und wissenschaftliche Motive bei der Aufstellung dieses Gottesbegriffes massgebend gewesen, fehlte in demselben so gut wie alles, wodurch er den religiösen Bedürfnissen der Zeit hätte genügen können. Alle menschlichen Prädikate waren der Gottheit abgesprochen worden. Der Phantasie war sie unvorstellbar, dem Gefühle unzugänglich. In einen Ort jenseits aller Welten war sie gleichsam verbannt, alle unmittelbaren Beziehungen zur Welt waren ihr untersagt. Nur vermittelst eines komplizierten Apparates war es ihr möglich, nach aussen zu wirken. Sie war nicht frei in ihrem Denken und Tun, sondern in allen Stücken an bestimmte, ihr von den Philosophen vorgeschriebene Gesetze gebunden, die sie nicht überschreiten durfte, um ihre Würde und Majestät nicht zu beeinträchtigen.

Ein solches Wesen konnte zwar für die grosse Zahl das Weltbild normieren, gleichsam den unentbehrlichen Schlussstein dieser Weltanschauung bilden, nicht aber der Frömmigkeit genügen, noch auch jene Tausende von Aufträgen erledigen, mit denen die heidnischen Völker ihre Götter zu betrauen gewohnt waren.

Beinahe ebenso ungenügend und ergänzungsbedürftig, wie auf dem Gebiete der Religion, erwies sich der philosophische Gottesbegriff auf dem Gebiete der Spekulation.

So, wie die Denker ihren Gott geschaffen, war eben für denselben keine Möglichkeit vorhanden, den so mannigfaltigen Aufgaben gerecht zu werden, die sie ihm als dem Urheber, Beherrscher und Lenker aller Dinge zugewiesen. Alles sollte von ihm ausgehen, alles sollte er wirken. Aber selbst durfte er nichts tun, am allerwenigsten mit der Welt, die, in dem Masse, als sie entgöttlicht worden, für unrein galt, irgendwie in Berührung geraten.

Nicht anders als dem gläubigen Volk erwies sich aus diesem Grunde auch den Denkern eine Kategorie von Wesen unentbehrlich, welche zwischen der obern und der untern Welt vermittelten und gleichsam allen jenen Aufgaben sich unterziehen konnten, die man der Gottheit absprechen zu müssen geglaubt hatte. Diese Kategorie von Zwischenwesen war ihrer Natur nach eine sehr elastische. Sie umfasste Elemente verschiedener Herkunft. Zunächst die alten Götter. Infolge ihrer Unterwerfung unter die oberste Gottheit hatten dieselben eben ihre frühere Selbständigkeit eingebüsst und waren zum Range untergeordneter Wesen herabgedrückt worden. Allein, wenn schon ihre ganze Vergangenheit sie zur Aufgabe wenig geeignet erscheinen liess, zwischen Gott und Welt zu vermitteln, so wurde ihnen dies Geschäft in noch viel höherem Masse dadurch erschwert, dass man sie immer mehr jener Eigenschaft teilhaftig werden liess, die man der Gottheit zuerkannt und als für die göttliche Würde am unentbehrlichsten anzusehen gewohnt war, der Unwandelbarkeit. Es war dies für die Götter ein verhängnisvolles Geschenk, das sie in dem Himmel festbannte und ihrer Wirksamkeit immer engere Schranken zog [1].

---

1) Apuleius, De deo Socrat. 4—5: hoc praecipuum eorum sublimitatis specimen est, quod nulla adtrectatione nostra contaminantur . . . nullus deus humanis rebus intervenit . . . neque enim ipsos cura rerum humanarum sed contrectatione sola removi.

In dem Masse jedoch die grosse Zahl der Götter für die religiöse Betrachtungsweise zurücktrat, in dem Masse drängten sich die Dämonen vor, Geister ohne Vergangenheit, ohne Geschichte, ohne bestimmte Physiognomie, daher zu allen Aufgaben verwendbar und die geeignetsten Mittelglieder zwischen dem obern Gott und der Welt[1]. Immer mehr bemächtigen sich die Dämonen der Welt, übernehmen die Leitung der Natur und des Menschenlebens, erweisen sich als schützende und helfende Mächte, ziehen die Verehrung der Menschen an sich, so dass schliesslich die meisten Götter nur dadurch ihre Existenz zu retten vermögen, dass sie selbst in die Reihe der Dämonen eintreten, selbst zu Dämonen werden.

Diese Dämonenlehre vermittelte je länger desto mehr einen Ausgleich zwischen dem Weltbilde der Denker und dem der grossen Menge. Nur dass die Denker fortfuhren, den grösseren Nachdruck auf die obere Gottheit, und das Volk, ihn auf die untern Götter zu legen.

Wie die religiöse Weltanschauung des zweiten und dritten Jahrhunderts im Durchschnitt beschaffen gewesen sein mag, darüber dürften uns am besten die Schriften einiger Männer belehren, die in ihrer Person den Standpunkt der Gläubigkeit mit dem der Philosophie vereinigt haben[2].

Hören wir zunächst Plutarch. Er unterscheidet eine dreifache Vorsehung. Die erste und höchste ist der Geist und Wille der Urgottheit, die zweite ist die der Götter zweiten Rangs, die dritte Vorsehung kann man die der Dämonen nennen[3]. Die Dämonen sind die Diener der Götter. Sie bebesorgen die Vermittlung zwischen Himmel und Erde. Durch sie greifen die Götter in den Weltlauf ein[4]. Andrerseits tragen sie die Gebete und Wünsche der Menschen zu den Göttern empor[5]. Sie sind die Aufseher und Wächter der menschlichen Handlungen[6], bestrafen die Frevel und bringen Rettung in Krieg und Seegefahr[7].

Noch lehrreicher jedoch für die Zwecke, die wir hier verfolgen, sind die Anschauungen des Maximus von Tyrus. Auch Maximus stellt an die Spitze seines Weltbildes einen reinen Gottesbegriff: „Gott als der höchste Geist und das höchste Gut ist nur Einer, erhaben über die Zeit und die Natur, unsichtbar, unaussprechlich, nur durch die reine Vernunft erkennbar; er ist der Bildner der Welt und der Herrscher, dessen Vorsehung nimmer rastend alles umfasst und erhält, von dem alles Gute und nur Gutes kommt, ohne den niemand tugendhaft sein kann“[8]. Indessen vermöchte es dieser Gott umsoweniger, in unmittelbarer Weise auf die Menschen und die Welt einzuwirken, als die Materie die Quelle aller Uebel bildet. Er bedarf daher der Mitherrscher. Diese stehen ihm in grosser Zahl zu Gebote. Es sind die Dämonen, unsterbliche Wesen zweiter Ordnung. Zwischen Himmel und Erde sich auf-

---

Aehnlich Plutarch, de defect. orac. 13.

1) Ukert, Ueber Dämonen, Heroen und Genien, Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Ges. d. Wissensch. Bd. I (1850) S. 162 ff.; Hild, Étude sur les Démons (1881) S. 275 ff.

2) Friedländer a. a. O. S. 516 ff.

3) Plutarch, de fato 9.

4) Plutarch, de defect. orac. 13.

5) Plutarch, Isis et Osiris 26.

6) Plutarch, De fato 9.

7) Plutarch, De fac. in orbe lunae 30.

8) Zeller, Die Philosophie der Griechen III^3, 2 S. 207.

haltend, sind sie stärker als die Menschen, Diener der Götter, Vorgesetzte der Menschen, den Göttern sehr nahe, sorgsam für die Sterblichen. Die Menschen würden zu sehr vom Anschauen und Verkehr mit den Himmlischen getrennt sein ohne diese Dämonen, die als Vermittler zwischen der Menschen Schwäche und der Götter Herrlichkeit eintreten. Einige heilen Krankheiten, andere geben den Ratlosen Rat, andere verkünden Verborgenes, andere sind tätig bei den Künsten, begleiten auf Reisen. Einige sind in der Stadt, andere auf dem Lande oder auf dem Meere. Einer setzt die Menschen in Schrecken, ein anderer liebt sie, jener hat die Obhut über die Stadt, dieser über das Kriegswesen. So viele verschiedene Menschennaturen es gibt, so viele Dämonen gibt es auch [1].

Genau wie Maximus von Tyrus äussern sich seine Zeitgenossen Apulejus der Afrikaner [2] und Celsus [3] der Christenbestreiter. Noch bedeutender ist die Rolle, die Porphyrius den Dämonen in seinem Weltbilde zuweist. Er lässt ihnen grössere oder kleinere Teile der Welt zur Verwaltung anvertraut sein. Die einen führen die Aufsicht über eine ganz bestimmte Tiergattung oder über Früchte oder über die Witterung, andere sind Vorsteher des menschlichen Lebens, der Musik, der Gymnastik, der Heilkunde u. s. w., oder Boten, welche die göttliche Offenbarung den Menschen, die menschlichen Gebete den Göttern überbringen; auch Schutzgeister der einzelnen, der Städte und Länder kennt Porphyrius [4]. Je mehr die neuplatonische Spekulation die Kluft zwischen Gott und Welt erweitert hatte, zu einem um so wichtigern und unentbehrlichern Glied in der antiken Weltanschauung waren die Dämonen geworden.

Diese Weltanschauung selbst hat sich uns also folgendermassen dargestellt: Oben die Gottheit, die gleichsam alle früher der Welt immanenten göttlichen Elemente aufgesogen und in sich aufgenommen hat; unten die Welt, die infolge dieses Prozesses entwertet worden ist und darum mehr oder minder unrein erscheint; mitten darin ein nach Myriaden zählendes Heer von Mittelwesen. Oder, um in dem Bilde zu reden, von welchem wir ausgegangen sind: ein grossartiges Dach, getragen von Tausenden von Säulen, die auf einem von polytheistischem Geiste durchdrungenen Boden ruhen.

3. Infolge eines Prozesses, der vielfach an den soeben in seinen gröbsten Zügen geschilderten erinnert und der zum Teil unter denselben allgemeinen Bedingungen und Einflüssen sich vollzogen hat, ist die altchristliche Weltanschauung zustandegekommen.

Seinen Ausgangspunkt hat dieser Prozess in der religiösen Weltanschauung Jesu mit ihrem lebendigen Gott, der Himmel und Erde mit seinem Wesen erfüllt, der in der Natur wirksam ist wie im Menschenleben, dessen Fürsorge auf das Grösste wie das Geringste sich erstreckt, ohne dessen Zutun nichts geschieht in der Welt, — ein Gott, auf welchen keine philosophische

1) Maximus Tyrius, Dissertt. XIV, 8; Ukert S. 165; Friedländer S. 519.
2) Apuleius, De Deo Socrat. 6 sunt quaedam divinae mediae potestates, inter summum aethera et infimas terras . . inter terricolas coelicolasque vectores, hinc precum, inde donorum; qui ultro citro portant, hinc petitiones, inde supetias, ceu quidam utriusque interpretes et salutigeri.
3) Celsus bei Origenes, Contra Cels. VIII, 31. 58.
4) Zeller III, 2 S. 670.

Kategorie passt, weil ihn nicht das Denken erschaffen, sondern weil Jesus ihn erlebt hat.

Seinen Endpunkt hat dieser Prozess in jener christlichen Weltanschauung, die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts im wesentlichen bereits fertig war und die bedingt erscheint durch einen Gottesbegriff, der zwar ungleich erhabener, ungleich grossartiger aussieht, der göttlichen Würde besser zu entsprechen scheint, in welchem man keines jener höchsten Prädikate vermisst, die der menschliche Geist auszusinnen vermochte, der aber vom religiösen Standpunkt aus nicht anders denn als leer, kalt, armselig bezeichnet werden kann.

Der lebendige Gott Jesu Christi hatte eben nicht in den damaligen Weltrahmen hineingepasst. Man hatte ihn, so wie er war, nicht unterzubringen vermocht in jenem Weltschema, in welchem sich das geistige und religiöse Denken beinahe aller Völker des mittelländischen Kulturkreises bewegte und welches man nun einmal für das allein mögliche ansah. Aus diesem Grunde hatte man an ihm herumgearbeitet, ihn umgeformt, bis er fähig schien, in dem gegebenen Weltbilde diejenige Stelle einzunehmen, die man der Gottheit allein würdig erachtete, d. h. die Stelle, welche der Gott der Denker in ihr eingenommen. Wohl hatte die noch unmittelbare christliche Frömmigkeit gegen diese Verbannung Gottes aus der Welt reagiert. Allein in dem Masse die Zugkraft dieser Frömmigkeit erlahmt war und die Verflüchtigung der eschatologischen Hoffnungen einen Gott entbehrlich gemacht, der fähig war, selbst auf Erden zu erscheinen und in den Lauf der Dinge einzugreifen, hatte die antike Betrachtungsweise die Oberhand gewonnen. Infolgedessen trat der Christengott den Rückzug in jene Regionen an, aus welchen ihn Jesus für eine Zeit herabgezogen. Es wurde ihm nicht mehr gestattet, an Erhabenheit dem Gott der Philosophen und Theologen nachzustehen. Es erschien den Christen als Pflicht, würdig von ihrem Gott zu denken. Zu diesem Zwecke übersetzten sie die lebendige Sprache der Religion in das abstrakte Gerede der Philosophen, die gedankenvollen Bilder der H. Schrift in leere Begriffe, vor allem aber waren sie darauf bedacht, alle menschlichen Vorstellungen von Gott fernzuhalten. Bereits bei den ältesten Apologeten ist daher der Christengott ganz in der Nähe der einsamen Höhe angelangt, die der Gott der Denker bewohnte. Er erscheint angetan mit dem Flitterkleide, das die Philosophen zugeschnitten, eingezwängt in die Kategorien, gleichsam das Hofzeremoniell, das sie geschaffen. Er darf nicht mehr in unmittelbarer Weise auf die Welt wirken. Die Unveränderlichkeit ist ihm zur strengsten Pflicht gemacht, und bereits beginnen christliche Denker darüber zu spekulieren, ob er *der* Seiende oder *das* Seiende zu nennen sei.

Gewiss hat nicht die gesamte Christenheit diesen Prozess begünstigt und haben viele, auch nachdem das christliche Denken den Christengott gleichsam aus der Welt verbannt hatte, ihn dennoch gefunden und sich seiner Nähe erfreut. Allein für die grosse Zahl ist er doch, wenn auch nicht verloren gegangen, so doch schwerer findbar geworden. Vergebens boten die christlichen Theologen den Logos als Ersatz für den aus der Welt verbannten Gott an. Diese Lehre war und blieb der grossen Zahl unverständlich. Aber selbst den Denkern konnte sie nicht genügen, um eine befriedigende Weltanschauung herzustellen, um die Kluft auszufüllen, die sich auch im christlichen Weltbilde

zwischen Himmel und Erde aufgetan. Daher die ungemeine Gunst, deren sich die Engel zu erfreuen hatten.

Denn dass die christlichen Engel in der griechisch-römischen Welt allenthalben eine so bereitwillige Aufnahme gefunden, liegt zunächst und vornehmlich daran, dass das Christentum in der Gestalt, in der man es überkommen, das gültige Weltschema nicht wesentlich verändert, das Ansehen und die Bedeutung der es bedingenden Gottheit zwar vermehrt, die Wirksamkeit von Zwischenwesen aber mit nichten überflüssig gemacht hatte. Die christlichen Engel traten daher einfach in die Stelle der heidnischen Engel, der Dämonen, ein[1] und übernahmen deren Dienstleistungen, d. h. die Vermittelung zwischen Gott und Welt, zwischen den Menschen und Gott. Aber noch aus einem andern Grunde wandte man ihnen eine wachsende Gunst zu: man bedurfte einer unmittelbaren höhern Hilfe im Kampfe mit der heidnischen Geisterwelt, die man als eine böse, verderbliche Macht hatte kennen gelernt und deren Ansinnen, wie man wusste, ganz im besondern darauf ging, sich an den Christen, die sie verleugnet, zu rächen. Nicht aus eigener Kraft, sondern nur unter dem Beistand höherer, den heidnischen Dämonen an Macht und Ansehen überlegener Wesen glaubte man deren Anschlägen widerstehen zu können[2].

Welche hohe Bedeutung man in den christlichen Kreisen den Engeln beilegte, erhellt zunächst aus der Stellung, welche die Theologen der Engellehre in den Glaubenssystemen der Zeit zugewiesen haben.

In einer der bekanntesten Stellen seiner Apologie nennt Justin als Objekte der Verehrung der Christen ausser Gott in einem Atem den Sohn und die andern guten Engel, die ihm anhangen und ähnlich sind[3]. Zur Widerlegung der gegen die Christen erhobenen Anklage auf Atheismus belehrt Athenagoras die Heiden, dass seine Religionsgenossen nicht bloss an Gott Vater, Gott Sohn und den h. Geist glauben, sondern noch eine Menge von Engeln annehmen, die Gott, der Urheber aller Dinge, über die Elemente, die Himmel und die Welt gesetzt habe[4]. Nicht anders bezeichnet Origenes den Glauben an die Engel als einen Bestandteil der Kirchenlehre und stellt die himmlischen Geister unmittelbar neben den Sohn als solche, die wie dieser Diener Gottes sind[5].

Noch lehrreicher indessen als der Wert, den die Denker dem Engelglauben beilegen, ist die Stellung, die sie den Engeln in ihrer Weltanschauung

1) Tertullian, Apol. 22 angelos quoque etiam Plato non negavit; cf. 31, wo mehrmals von den angeli der Heiden die Rede ist. Origenes, cont. Cels. VIII, 31: was Celsus von den Dämonen glaube, dass sie über einzelne Gebiete der Natur gesetzt seien, gelte vielmehr von den Engeln; V, 5: Mit Unrecht nenne Celsus die Engel Dämonen, cf. VIII, 13. Theodoret l. c. serm. IV p. 169 Gaisf. θεοὺς δὲ καὶ δαίμονας κέκληκεν (sc. Plato), οὓς ἡμεῖς ἀγγέλους προσαγορεύομεν . καὶ τούτους γε λειτουργοὺς ἔφησεν εἶναι τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ, cf. serm. III p. 143. Augustin, Civ. Dei IX, 19: Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnuli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, iam mihi de bonis angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam angelos malunt. Ibid. X, 1: quos isti deos et ex quibus quosdam vel bonos daemones vel nobiscum angelos nominant. Ueber den Sprachgebrauch des Porphyrius s. Zeller III, 2 S. 670; des Jamblich 695. Cf. Maury, Histoire des Religions de la Grèce antique III (1859) S. 429 ff.

2) Origenes, cont. Cels. VIII, 27. 36.

3) Justin, Apol. I, 6.

4) Athenagoras, Supplic. 1.

5) Origenes, De Princip. Praefat. 10.

zuweisen. Sie hätten ihrer gar nicht entbehren können. Denn da alles, was in der Welt geschah, selbst das, was andere für gleichgültig ansahen, zwar nicht ohne Gott, aber auch nicht durch Gott geschehen konnte[1], bedurfte man auf Schritt und Tritt der Vermittelung höherer Mächte, die als Diener[2], Statthalter, Unterbefehlshaber, Heerführer und Verwalter Gottes[3] an Gottes statt in der Welt zu wirken imstande waren.

Drum steht zunächst die ganze Natur unter der Leitung der Engel. Sofort nach der Schöpfung hat ihnen Gott die Fürsorge für die Menschen und alles, was unter dem Himmel ist, überwiesen und ihnen die Welt übergeben[4], damit sie dieselbe weiter bildeten und beherrschten[5]. Nur die allgemeine Fürsorge hat er selbst in Händen behalten, alle Einzeldinge dagegen den Engeln anbefohlen[6]. Wie zahlreich die Gebiete sind, die ihrer Obhut unterstehen, zeigt uns Origenes. Alle Dinge in der Natur sind nach seinem Dafürhalten den Engeln übergeben worden zum Besorgen und Verwalten. Sie sind als Herren und Hüter über die Elemente, über die Erde, die Wasser und die Luft gesetzt. Ohne ihre Wirksamkeit würde die Erde nicht das hervorbringen, was, wie man sagt, von selbst wächst. Das Wasser würde nicht in Quellen und Flüssen sich sammeln und die Fluren erfrischen. Die Luft würde nicht rein und unverdorben erhalten werden, um denen, die sie atmen, Leben geben zu können[7]. Kurz alles, was wir als Wirkungen der Naturkräfte und Naturgesetze ansehen, führen die christlichen Denker auf das unmittelbare Eingreifen der Engel zurück.

In derselben Weise, wie die Natur, beherrscht aber Gott die Menschen, und auch hier sind die Werkzeuge seiner Vorsehung die Engel.

Als weit verbreitet finden wir hier zunächst die, übrigens längst von den jüdischen Theologen verbreitete, Vorstellung, dass ein jedes Volk seinen besondern Engel habe[8], der mit seiner Erziehung[9], Leitung und Beschützung betraut und vor Gott für die ihm Anempfohlenen verantwortlich ist. Aber auch eine jede Stadt, eine jede Gemeinde, eine jede Kirche[10], kurz eine jede menschliche Vereinigung steht unter der Obhut eines besondern Engels, der in ihrer Mitte gleichsam den jenseitigen Gott vertritt.

Noch beliebter war die Vorstellung von den Schutzengeln[11], himmlischen Begleitern, welche die einzelnen Menschen gleich bei ihrer Geburt empfangen und ihnen ihr ganzes Leben hindurch unausgesetzt zur Seite stehen. Die Schutzengel gelten als mit den mannigfaltigsten Aufgaben betraut. Zunächst, die ihnen Anbefohlenen vor den Nachstellungen der bösen Mächte, vor der

---

1) Origenes, cont. Cels. III, 2.
2) Origenes, cont. Cels. VIII, 13 ὑπηρέται τοῦ θεοῦ.
3) Ib. VIII, 36.
4) Justin, Apol. II, 5.
5) Hermas, Vis. III, 4.
6) Athenagoras, Supplic. 24 cf. 10.
7) Origenes, Cont. Cels. VIII, 31 cf. VIII, 57.
8) Clemens Alex., Strom. VI, 17. Origenes, cont. Cels. V, 29, cf. Redepenning, Origenes II (1846) S. 356; Eusebius, Demonstr. evangel. IV, 7.
9) Origenes, cont. Cels. IV, 80; de orat. 31.
10) Tertullian, de pudicit. 14; Origenes, In Num. Homil. 11, 4 (T. X S. 113).
11) Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengesch. Bd. II (1818) S. 19 ff. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen (1900) S. 119 ff. Ueber die antike Vorstellung der Schutzdämonen: Gerhard, Ueber Dämonen und Genien, Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1852, 1853 S. 245 ff.; 264.

Versuchung der Dämonen, vor den Regungen der bösen Lüste und Leidenschaften zu bewahren[1], sodann ihre Gebete vor Gott zu bringen, sie im Himmel zu vertreten[2]. Aber auch in irdischen Dingen sollten die Schutzengel den Menschen behilflich sein, ihnen Gutes erweisen, sie vor äusserer Gefahr, vor Krankheit und Unglück bewahren[3], kurz eine Art von Vorsehung im kleinen ausüben.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen erhellt, wie bedeutend die Rolle gewesen, welche nach altchristlicher Anschauung die Engel in der Welt innehatten, wie beinahe alles und jedes, das in der Welt geschah, in der Natur sowohl wie im Menschenleben, auf ihre Wirksamkeit zurückgeführt wurde. Aus diesem Grunde konnte man auch nicht anders, als eine geradezu unermessliche Schar von Engeln zu statuieren[4]. In diesem Heere herrschte jedoch eine vollkommene Ordnung. Denn zur Ausrichtung ihres Dienstes waren die Engel in eine gewisse Anzahl von Klassen oder Legionen eingeteilt[5], von denen jede, unter einem besondern Erzengel stehend, ihren besondern Wirkungskreis hatte.

Mit Rücksicht auf ihren Dienst dachte man auch ihre Natur bedingt. Als Wesen, die zwischen Himmel und Erde vermittelten, galten sie als eine Mischung himmlischer und irdischer Eigenschaften. Ihr Körper wird beschrieben als ein ätherischer, ein Gemisch von Luft und Feuer, ohne Zunge, Eingeweide, Zeugungsorgane[6]. zwar himmlischer Speise bedürftig[7], aber rein geistiger Natur, daher fähig, die verschiedensten Gestalten anzunehmen, sich schnell im Weltall zu bewegen, in demselben Augenblick überall zu sein[8], folglich auch auf Erden zu erscheinen, um in tatkräftiger Weise in den Lauf der Dinge einzugreifen.

Aufs bestimmteste hat die grosse Zahl der Theologen ihren Glauben an diese irdischen Erscheinungen und Tätigkeit der Engel bezeugt[9]. Wie massiv hiebei ihre Vorstellungen mitunter gewesen, zeigt die bekannte Geschichte des monarchianischen Bischofs Natalis von Rom. Im Begriffe, der Häresie zu erliegen, sei derselbe nachts von Engeln derart gepeitscht worden, dass er

1) Origenes, cont. Cels. VIII, 27. 36. Vgl. Hippolyt, in Daniel. I, 19. 28.

2) Origenes, cont. Cels. V, 4, cf. Tertullian, de orat. 12.

3) Origenes, de Princ. I, 8: . . verbi gratia, ut Raphaëlo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaelo mortalium preces supplicationes curare. Die Engel als Psychopompen (entsprechend den Dämonen der Neuplatoniker, s. Augustin, Civit. Dei X. 9): Tertullian, de anima 53; de Rossi, Inscriptiones christianae I nr. 31 (vom Jahr 310).

4) Es geschah dies meist im Anschluss an Daniel 7, 10. Tertullian, adv. Prax. 3; Origenes, cont Cels. VIII, 34. Cyrill, Catech. XV, 24. Doch bei diesem letztern auch die Vorstellung, dass, da in der Parabel Matth. 18, 12 das eine Schaf die Menschheit darstellt, die 99 aber die Engel, die Engel 99mal zahlreicher sein müssen als alle Menschen, die je auf Erden gelebt haben und beim letzten Gericht erscheinen werden.

5) Ignatius, ad Trall. 5; Irenaeus II, 30; Clemens Alex., Strom. VI, 13; Origenes, De Princip. I, 8.

6) Tatian 15; Clemens Alex. VI, 7; Theodoret, l. c. sermo 3 p. 144.

7) Justin, Dial. 57; Tertull., de carne Christi 6.

8) Tertull., Apologet. 22: omnis spiritus ales est. hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt; totus orbis illis locus unus est. Da die Dämonen gefallene Engel sind, kommen die Eigenschaften, die sie auszeichnen, auch den Engeln zu.

9) Hermas, Pastor, pass.; Tertull., De carne Christi 3. 6; Origenes bei Schulz, Die Christologie des Origenes, Jahrbücher für Protest. Theologie 1875, S. 216 f. Auch die altchristliche Kunst hat bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Engel unter der gewöhnlichen menschlichen Form dargestellt: Kraus, Realencyklopädie I, 416 f.; Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst (1897) S. 242 ff.

noch am andern Tage zahlreichen römischen Klerikern und Laien die Striemen zeigen konnte [1].

Derartige Ueberlieferungen sind lehrreich. Sie zeugen von einer Tendenz, die Vorstellungen von den Engeln zu materialisieren, die Engel auf die Erde herabzuziehen, sie nach Massgabe der menschlichen Verhältnisse aufzufassen.

So wie gewisse Theologen sie ausgebildet, waren eben die Engel nicht imstande, den religiösen Bedürfnissen der grossen Zahl auf die Länge zu genügen. Infolge ihres Ursprungs gehörten sie viel zu sehr der göttlichen Sphäre an. Sie waren farblose himmlische Gebilde. Sie hatten keine Geschichte, keine Individualität, keine besondere Physiognomie. Der eine glich dem andern, nur durch die Art ihres Dienstes unterschieden sie sich. Der Phantasie waren sie nicht vorstellbar. Es war zu wenig Menschliches an ihnen. Man konnte daher kein rechtes Vertrauen zu ihnen fassen, mit ihnen nicht wie mit seinesgleichen verkehren. Die Engel standen den Menschen zu fern.

Wohl hätte sich dieser Abstand mit der Zeit verringern und die Engel sich zu Mittelwesen ausbilden können, die den Bedürfnissen der Frömmigkeit entsprochen hätten. Dass diese Entwicklung jedoch, vom heiligen Michael abgesehen, nicht eingetreten ist, liegt daran, dass das christliche Volk auf einem andern Gebiete gefunden hatte, was die Engellehre ihm nur in unvollkommener Weise zu bieten vermochte: nämlich höhere Wesen, ausgestattet mit göttlichen Eigenschaften und Vermögen, aber doch den Menschen wesensverwandt, beschaffen wie sie, ihre Brüder, und als solche allen menschlichen Vorstellungen und Gefühlen zugänglich: die Heiligen.

Immer mehr drängen daher die Heiligen die Engel zurück. Sie nehmen ihnen einen Teil ihres Dienstes und ihrer Vorrechte ab. Sie bemächtigen sich beinahe der gesamten Regierung des Menschengeschlechts und belassen den Engeln ausser dem Dienst im Himmel nur den Dienst an der Natur.

Die Engel sind daher als die eigentlichen Vorläufer der Heiligen anzusehen. Sie sind die Bahnbrecher des Heiligenkultus. Sie haben den ursprünglichen strengen Monotheismus des Christentums aufgelöst, eine polytheistische Denkart in der Kirche legitimiert und grossgezogen [2]. Sie haben die Christen daran gewöhnt, die Weltregierung durch Gott untergebene Wesen ausüben zu lassen. Sie haben die Eine Vorsehung in Tausende von Teilen zersplittert. Sie haben endlich eine Kategorie von Zwischenwesen eingebürgert, die so elastisch war, dass sie nicht bloss Wesen aufnehmen konnte, die von oben, von Gott herstammten, sondern noch solche, die von unten, von den Menschen kamen, wo immer nur, in Anerkennung ihrer besondern Verdienste, Gott dieselben erhöhen und ihnen ihren Platz in den obersten Regionen des Himmels mitten unter seinen Engeln anweisen wollte.

Nicht anders als die antike Weltanschauung gleicht daher auch die christliche einem Tempel mit einer mächtigen Bedachung, die auf Tausenden von Säulen ruht.

---

1) Eusebius, Hist. eccl. V, 32.

2) Augustinus, Civit. Dei XIX, 3 deos . . quos nos familiarius angelos dicimus; Theodoret l. c. sermo 3 p. 143.

Zweites Kapitel.

Der antike und der christliche Toten- und Heroenkult.

I. Der antike Totenkult und die Vorstellungen über das Wesen der abgeschiedenen Seelen. — Der antike Totenkult und die Vorstellungen vom Wesen der Heroen.

II. Der christliche Totenkult und die Vorstellungen über Stand und Wirksamkeit der abgeschiedenen Seelen.

III. Der Heiligenkult als christlicher Heroenkult: Märtyrer und Asketen als Heroen der christlichen Vollkommenheit. — Die christlichen Heroen als Besieger der dämonischen Mächte.

Wie der antike, so hat aber auch der christliche Tempel eine Türe, durch welche Menschen in ihn eindringen und die Stelle göttlicher Wesen in ihm einnehmen konnten.

Diese Türe ist der Totenkultus.

I.

1. In der Gestalt, in welcher er während der ersten Jahrhunderte in den heidnischen Kreisen des Römischen Reichs bestanden hat[1], bildet der Totenkultus nichts weniger als ein einheitliches Ganzes. Er erweist sich vielmehr als ein Neben- und Ineinander von Vorstellungen und Gebräuchen verschiedenen Alters und verschiedener Herkunft.

---

1) So wenig wie in Betreff anderer Vorstellungen und Gebräuche ist man zwar berechtigt, den Totenkultus in einer und derselben bestimmten Gestalt bei allen Klassen der Bevölkerung des römischen Reichs oder auch nur der graeco-romanischen Welt vorauszusetzen. Gewiss hatte derselbe je nach Land und Volk andere Eigentümlichkeiten aufzuweisen. Von den Wohlhabenden wurde er anders betrieben als von den Armen; anders von den Aufgeklärten, welchen die Bestattung für gleichgültig galt (Augustin, Civit. Dei I, 12 sepulturae curam etiam eorum philosophi contempserunt; Lucanus, Pharsal. VII, 723. 819; Petronius, Satiric. 115; Seneca, Epist. 92. S. Revue archéologique Bd. 35 [1878] p. 144), als von der abergläubischen Menge, welche das Los der abgeschiedenen Seelen als von der genauen Beobachtung der alten funeralen Sitten abhängig ansah; anders von jenen Leugnern der Unsterblichkeit, welche wir aus den Schriftstellern und der allerdings verhältnismässig nur geringen Zahl von materialistischen Grabschriften (Friedländer III S. 741 f.) kennen, als von denen, die an das Fortleben der Seelen im Sinne ihrer Vorfahren glaubten. Indessen gibt es doch eine Reihe von elementaren sepulkralen Vorstellungen und Riten, die so allseitig und sicher durch die Schriftsteller, die Inschriften und den Befund der Gräber bezeugt werden, dass man sie gleichsam als den Kern des antiken Totenkultus ansehen darf. Diese Vorstellungen und Riten aber gerade in den ersten Jahrhunderten als sehr verbreitet anzunehmen, dazu berechtigt nicht bloss die Tatsache, dass auf keinem andern Gebiet die alten Ueberlieferungen pietätvoller beibehalten werden als auf dem sepulkralen, sondern noch das allenthalben, besonders aber in der Blüte des Mysterienwesens, zutage tretende Bedürfnis nach Unsterblichkeit; nicht minder die grosse Zahl der Funeralkollegien, welche ihren Mitgliedern ein regelrechtes Begräbnis garantierten, und die selbst noch im dritten Jahrhundert einer grossen Beliebtheit bei den ärmeren Klassen der Bevölkerung (Commodian, Instruct. II, 33, 13) sich erfreuten.

Als eines seiner ältesten und zugleich wichtigsten Bestandteile erweist sich ein Glaube, der im Altertum bei der grossen Mehrzahl der Völker sich vorfindet[1] und selbst heute noch einer weiten Verbreitung sich erfreut[2], der Glaube, dass die Seelen der Verstorbenen als Wesen einer höhern Natur fortfahren, in der Nähe ihrer leiblichen Ueberreste in und auf der Erde wenigstens eine Zeitlang sich aufzuhalten, Anspruch habend auf die Fürsorge und Pflege der Ueberlebenden und derselben bedürftig.

Wie weit dieser Glaube zurückreicht und wie weit verbreitet er gewesen, davon zeugen zunächst die Grabanlagen des Altertums. Dieselben verraten überall die Ueberzeugung, dass der Ort, an welchem der Leichnam bestattet worden, die dauernde Wohnung des Verstorbenen sei, dessen Seele sich daselbst tatsächlich aufhalte[3]. Aus diesem Grunde wurden die Wohnstätten der Toten dauerhafter und kunstreicher als die der Lebenden hergestellt und wandte man auf sie einen grössern Eifer als auf irgend welche Privatbauten[4]. Aber auch die innere Einrichtung der Gräber[5], die zahlreichen Gegenstände, welche man zugleich mit den Toten bestattete, Kleider, Schmucksachen, Geräte aller Art[6], zeugen von demselben Glauben. Noch deutlicher jedoch tritt derselbe zutage in der Sitte, die Toten mit Nahrung zu versehen, seis durch Opfer[7], seis durch einfache Beisetzung der Speisen beim Grabe[8].

Nicht sowohl die Pietät gegen die Verstorbenen liegt indessen diesen und derartigen Gebräuchen zu Grunde, als vielmehr das Bestreben, die Seelen der Abgeschiedenen zu besänftigen und günstig zu stimmen. Infolge ihrer Trennung vom Leibe waren diese Seelen zu geistigen Wesen geworden[9], bis zu einem gewissen Grade teilhaftig der Attribute der unterirdischen Götter, in deren Reich sie eingegangen[10]. Es stand daher in ihrer Macht,

1) Caland, Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Verhandlingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde XVII (1888); Perrot, L'idée de la mort chez les anciens Egyptiens, Revue des deux Mondes XLIII (1881); Goldziher, Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes, Revue de l'histoire des Religions Bd. X (1884); Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker (1881).

2) Tylor, Die Anfänge der Kultur (1873) Bd. I S. 411 ff., Bd. II S. 1 ff.; H. Spencer, Die Prinzipien der Soziologie (1877) Bd. I S. 188 ff.; Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie (1868) S. 72 ff.; Peschel, Völkerkunde S. 259 u. ö.

3) Fustel de Coulanges, La cité antique (11. Aufl. 1885) S. 8 ff.; Rohde, Psyche (1894) bes. S. 209 ff. 223 f. 634 f.; Boissier, La religion romaine II, 264 ff.

4) Curtius, Die Idee der Unsterblichkeit bei den Alten, Altertum und Gegenwart Bd. I (1875) S. 226.

5) Perrot S. 585; Rohde S. 31; Friedländer Bd. III, S. 132.

6) Raoul Rochette, Trois Mémoires sur les antiquités chrétiennes, Mémoires de l'Institut Royal de France XIII (1838) bes. S. 540 ff.; Marquardt, Das Privatleben der Römer (1886) I S. 366 ff.; Friedländer III S. 758 f. Wie verbreitet diese Sitte noch im zweiten Jahrhundert gewesen, erhellt u. a. aus Lucian, De luctu 14, noch deutlicher jedoch aus dem Befund vieler christlicher Gräber.

7) Rohde S. 212 f.; Preller, Römische Mythologie Bd. II[3] S. 95 ff. Vergebens suchten die Gesetzgeber schon frühe diese funerale Sitte einzuschränken, s. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten, Bd. IV, Privatalertümer (1882) S. 366; Marquardt S. 345; in der Kaiserzeit erfreute sie sich einer weiten Verbreitung: Lucian, De luctu 9. 19; Charon 22. Auf den Grabschriften werden die Totenopfer oft vorausgesetzt, verlangt oder versprochen, z. B. Orelli-Henzen, Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio (1822) 4107; 4346; 4373 f.; 4379 ff.; 4419 u. ö.

8) Lucian, De luctu 19; Tertullian, De resurrectione carnis 1 defunctis parentant, et quidem impensissimo officio pro moribus eorum, pro temporibus esculentorum.

9) Rohde S. 20; 210; 634. Preller I S. 82 f.

10) Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I Sp. 2477.

auf Erden zu erscheinen, in die Geschicke der Lebenden einzugreifen[1], denselben, je nach der Gesinnung, die sie erfüllte, Schaden zuzufügen oder Hilfe zu leisten. Wie von den Dämonen überhaupt, so glaubte man auch von den abgeschiedenen Seelen, dass sie bei Vernachlässigung ihres Kults die Menschen schädigten, dass sie hingegen denjenigen Gutes erwiesen, die sie durch ihre Gaben günstig stimmten[2].

Neben diesem mehr volkstümlichen Glauben hat sich indessen schon frühe eine andere Vorstellung von der Natur der abgeschiedenen Seelen geltend gemacht, nach welcher dieselben nicht in das Grab und die Unterwelt, vielmehr in die himmlischen Sphären versetzt wurden. Zwar hat diese Vorstellung nie ausschliessliche Geltung erlangt, doch ist sie in den ersten Jahrhunderten zum Gemeingut vieler geworden und hat auf weite Kreise eingewirkt.

Sie ist vorwiegend auf griechischem Boden erwachsen und hat zu ihrer Voraussetzung die genuin hellenische Lehre von der Verwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geschlecht[3] und die in dieser Lehre wurzelnde Heroenverehrung. Vertreten und ausgebildet wurde sie von einigen griechischen Philosophen, und zwar in dem Masse, als ihr Denken von dem Gegensatz zwischen Leiblichem und Geistigem, Diesseits und Jenseits beeinflusst wurde. Ihren bedeutsamsten und einflussreichsten Vertreter hat sie jedoch in Plato gefunden[4]. Plato in der Tat hat nicht bloss die Lehre von der Unsterblichkeit in der unauflöslichsten Weise mit seinem ganzen System verknüpft, sondern er hat noch gelehrt, dass die Seelen derer, die fromm und heilig gelebt, nach ihrem Abscheiden vom Leibe in die höhern himmlischen Regionen versetzt und dort einer höhern Daseinsform teilhaftig würden. Allerdings sollte diese Begünstigung nur wenigen zum Lohne für ihre guten Taten zukommen. Nichtsdestoweniger war durch diese Vorstellung den Seelen, welche der Volksglaube in die Unterwelt verwiesen, der Zugang in eine höhere Welt eröffnet, welcher sie entstammten, der sie ihrem Wesen nach angehörten.

Diese Vorstellungen kamen allzusehr jenem Bedürfnis nach Unsterblichkeit entgegen, das sich besonders in den ersten Jahrhunderten mit einer beständig zunehmenden Intensität geltend machte[5], als dass sie nicht von vielen aufgenommen worden wären. Wir finden sie daher sowohl bei Eklektikern[6] als Stoikern[7], ganz im besondern aber bei den vom Platonismus beherrschten Denkern[8]. Für sie alle ist die Seele gottverwandt, viele nennen sie geradezu einen Gott. Nach ihrer Trennung vom Körper steigt sie in den Aether auf, gelangt zu einer erhöhten und verklärten Existenz und lebt in Gemeinschaft der unsterblichen Götter.

Welcher Gunst und Verbreitung derartige Ideen sich erfreuten, erhellt nicht minder deutlich, als aus den Schriften der Denker, aus vielen Grabschriften, die dem Zeitalter der Religionswende angehören. Es liessen sich derselben eine grosse Zahl sowohl aus dem griechischen als dem lateinischen

1) Friedländer III S. 762 ff.; Preller II S. 66 ff.
2) Porphyrius, De Abstinentia II, 37.
3) Pindar, Nemea VII, 1 ff.; Goldene Verse 63.
4) Zeller, Philosophie der Griechen II, 1 (1889) S. 818 ff.; Rohde S. 558 ff.
5) Burckhardt a. a. O. S. 214 ff.
6) Z. B. Cicero, s. Lehrs a. a. O. S. 349 ff.; Zeller III, 1 (1880) S. 666.
7) Z. B. Seneca, Zeller ib. S. 710 ff.
8) S. Zeller III, 2 S. 184 (Plutarch), S. 208 (Maximus von Tyrus), S. 212 (Apulejus), S. 588 (Plotinus), S. 657 (Porphyrius).

Sprachgebiet zusammentragen[1], welche auf das unzweideutigste den Gedanken aussprechen, dass die Seelen der Abgeschiedenen den „gestirnten Himmel" oder den Aether der Unsterblichen oder die Hallen des Zeus bewohnen, oder dass sie sich an dem heiligen Ort der Seligen, bei den Sternen aufhalten[2] oder am Ort des Lebens neben den Göttern ihr Dasein zubringen[3], dass sie in die Zahl der Götter aufgenommen worden, sich bei den Himmlischen befinden, selbst göttlich geworden sind[4].

Die Versetzung der abgeschiedenen Seelen in die himmlischen Regionen konnte nicht anders, als eine Erweiterung der Machtbefugnisse zu bewirken, welche das populäre Bewusstsein von jeher den Toten zuerkannt hatte. Und tatsächlich hat sie meist die Vorstellung nach sich gezogen, dass die Seelen, zumal der Frommen, in die Zahl der Dämonen eintreten und Anteil bekommen an der Wirksamkeit, welche diesen Mittelwesen zusteht. Diese Vorstellung, welche allerdings den Glauben an die dämonische Natur der Seele und an die Schutzdämonen zur Voraussetzung hat, findet sich besonders bei den vom Platonismus beeinflussten Schriftstellern. So beschreibt Plutarch, wie die vom Körper befreite und zum Lohn für ihr tugendhaftes Leben zum Dämon gewordene Seele in fortgesetztem Interesse für die irdischen Vorkommnisse sich der Lebenden annehme, sie auf den Weg der Tugend leite, sie ermutige und antreibe[5]. Aehnlich rechnet Apuleius die Seelen der Guten und Gerechten zu den Dämonen, die auf Erden als Schutzgötter walten[6]. Am lehrreichsten sind jedoch die Anschauungen, die in diesem Stück Maximus von Tyrus vertritt. „Wenn die Seele von hier nach dort sich trennt und den Körper ablegt und ihn der Erde zur Vernichtung überlässt, schaut sie dann, Dämon statt Mensch, die ihr eignenden Schauspiele mit reinen Augen, weder vom Fleische gehemmt, noch von Farben beunruhigt, noch von Gestalten aller Art gestört, noch von trüber Luft verbaut, sondern die Schönheit selbst mit den Augen betrachtend und sich weidend; betrübt über ihr vergangenes Leben, beseligt über ihr jetziges; betrübt aber auch über die verschwisterten Seelen, die noch auf der Erde weilen, und in Menschenliebe zu dem Wunsche gestimmt, sich ihnen zuzugesellen und sie aufzurichten, wenn sie gleiten. Und es ist ihr Auftrag von der Gottheit, die Erde zu besuchen und sich zu beteiligen an aller Menschengeburt, an allem Menschengeschick, Menschendenken und Menschenhandeln, und den Guten zu helfen, den Unrecht leidenden beizustehen, den Unrecht tuenden aber die Strafe aufzuerlegen[7]."

Wie aus den angeführten Stellen zur Genüge erhellen dürfte, treffen die mehr volkstümlichen und die mehr philosophischen Vorstellungen von der Natur und Wirksamkeit der abgeschiedenen Seelen in den meisten Punkten zusammen. Hier wie dort findet sich der Glaube, dass die abgeschiedenen Seelen einer höheren Natur teilhaftig werden und dass sie die Macht erlangen,

1) Zusammenstellungen bei Kaibel, Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta (1878) S. 686; Reinach, Traité d'Epigraphie grecque (1885) S. 171; Friedländer III S. 749; Boissier I S. 304; Burckhardt S. 215; Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften (1897) S. 44 ff.

2) Corpus Inscr. Graec. 3511; 3847; 2647; 2161b; Lehrs S. 342 f.; Rohde S. 673.

3) Corpus Inscr. lat. VI, 2160; VIII, 7427. Friedländer 749 f.

4) C. I. G. 3272; Orelli 4466. 4647.

5) Plutarch, De genio Socrat. 24.

6) S. Zeller III, 2 S. 212.

7) Maximus Tyr. XV, 6 (Lehrs S. 168).

auf die Geschicke der Lebenden einzuwirken. Weit davon entfernt, sich gegenseitig auszuschliessen, konnten beide Vorstellungen nicht bloss nebeneinander bestehen, sondern sich noch miteinander verbinden.

Aus diesem Zusammentreffen und -wirken der volkstümlichen und der philosophischen Vorstellungen vom Wesen der abgeschiedenen Seelen erklärt sich die Intensität und Natur des in der alten Welt während der ersten Jahrhunderte in Uebung stehenden Totenkultus.

Dass derselbe geistige Wesen höherer Natur zum Gegenstand hatte, sprechen in der unzweideutigsten Weise schon alle jene zahlreichen Inschriften der Kaiserzeit aus, welche die Seelen der Verstorbenen, denen sie gesetzt worden, den Manengöttern, den unterirdischen Göttern[1], den Heroen beizählen[2]. Wie den Göttern, wurden daher auch diesen verklärten Wesen mitunter Statuen gesetzt, bisweilen mit den Attributen irgend einer Gottheit[3]. Wie verbreitet diese Sitte in den Kreisen der Reichen gewesen, beweist die Tatsache, dass eine grosse Zahl der uns erhaltenen Porträtstatuen den Grabdenkmälern entstammt[4]. Wie den Göttern, wurden aber auch den Toten herrliche Bauten errichtet, Grabdenkmäler in Form von Tempeln und tempelartigen Gebäuden[5] und, was noch mehr besagen will, Altäre zu ihrem Dienst[6]. Ebensowenig unterschied sich der Totenkultus in andern Stücken wesentlich vom Götterkultus[7]. Die Verstorbenen hatten ihre besondern Feste. Der dritte, neunte, dreissigste oder vierzigste Tag nach der Bestattung, der jährlich wiederkehrende Todestag[8], zudem die allgemeinen Totenfeste[9] waren ihrer Verehrung gewidmet. An diesen Tagen versammelten sich die Familienglieder an den Gräbern der Ihren und brachten ihnen Spenden dar, nicht anders als den Göttern. Sie feierten Mahlzeiten[10] an den Gräbern, ähnlich den Opfer-

1) Die in der Kaiserzeit so gebräuchliche Formel Dis Manibus kommt auf Grabschriften aus der Zeit der Republik äusserst selten vor, s. Cagnat, Cours d'Epigraphie latine (1898) S. 253, Roscher II, 2317. Auch die Formel θεοῖς καταχθονίοις wurde erst zur Zeit der römischen Herrschaft gebräuchlich, Reinach S. 426.

2) Reichhaltige Zusammenstellung von Inschriften bei Roscher I S. 2550 ff.

3) Ross, Archäologische Aufsätze (1855), Bd. I S. 65: „In macedonischer und in steigendem Masse in römischer Zeit war nichts häufiger, vorzugsweise auf den Inseln, als dass die Verstorbenen, besonders die durch Volksbeschluss für Heroen erklärten, in ganzer oder doch halber Figur auf ihren Gräbern, oder wo diese aus geräumigen ἡρῴοις bestanden, in denselben aufgestellt wurden", cf. S. 50 f. Genau dieselbe Sitte bestand im Westen, s. Friedländer III S. 134. 267 f.

4) Friedländer S. 268.

5) Friedländer S. 132 ff., cf. S. 165 ff.

6) Vidal-Lablache, De titulis funebribus graecis in Asia Minore (1872) S. 27 (Altäre vor den Gräbern in Carien, Lydien, Phrygien, Lycien). Aehnlich im Westen: Orelli 4588; 5087; Willmans, Exempla Inscriptionum latinarum (1873) n. 2234, vgl. Friedländer S. 267.

7) Augustin, Civit. Dei VIII, 26 Varro dicit omnes . . mortuos existimari manes deos et probat per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur. Tertull., Apol. 18 Quid omnino ad honorandos deos facitis quod non etiam mortuis vestris conferatis? Aedes proinde, aras proinde. Idem habitus et insignia in statuis. Nicht anders im Osten: „Der Kult, den die Familie den Seelen ihrer Vorfahren widmet, unterscheidet sich von der Verehrung der unterirdischen Götter und der Heroen kaum durch etwas anderes als die viel engere Begrenzung der Kultgemeinde" Rohde S. 220.

8) Rohde S. 213 ff. 633; Hermann S. 372 ff.; Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II S. 378 ff.; Römische Staatsverwaltung Bd. III S. 308 ff.

9) Cicero, De Legg. II, 22.

10) Rochette, Mémoires S. 676 ff. Wie verbreitet diese Sitte noch in den ersten Jahrhunderten gewesen, erhellt u. a. aus Lucian, De luctu 14; Clemens Alex., Paed. II, 1; Tertullian, De resurrect. 1, und dem Einfluss, den sie auf die christlichen Kreise ausgeübt.

mahlen[1], bei welchen die Götter als Teilnehmer gedacht wurden. Aber nicht bloss verehrt, sondern auch angerufen wurden die abgeschiedenen Seelen[2]. Bei der Natur des ihnen gewidmeten Kultus[3] dürften wir dies mit voller Sicherheit voraussetzen, selbst wenn uns nicht eine gewisse Anzahl von Inschriften aus dem lateinischen Sprachgebiet überkommen wären[4], welche diese Sitte bezeugen oder derartige Anrufungen der Toten enthalten. Eltern rufen die Seelen ihrer Kinder[5], Kinder die Seelen ihrer Eltern an[6]. Eheleute[7], Geschwister wenden sich flehend an ihre im Jenseits weilenden Angehörigen. Schone meiner! Errette mich! Hilf mir! Nimm mich auf zu dir! Wirke für mich bei den Göttern![8], das ist der Grundton dieser Gebete[9], welche die Hilfe-

1) Tertull., Apol. 13 Quo differt ab epulo Jovis silicernium? a simpulo obba?

2) Merkwürdig vor allen andern ist hier die südspanische Inschrift C. I. L. II, 5052, deren Echtheit unbeanstandet scheint: D. M. S. Hic invocatur Fructuosus. Annorum XXVIII. Pius in suos. Sit tibi terra levis. Orelli 7346, Grabschrift zweier Schwestern, von welchen die eine 9, die andere 15 Jahre alt geworden: Tu qui legis et dubitas Manes esse sponsione facta invoca nos et intelleges.

3) Cicero, De legg. II, 9 Deorum Manium jura sancta sunto. Nos leto datos divos habento. Willmans, Exempla 1225 Manes colamus namque opertis Manibus divini vis est aeterni temporis. Renier, Inscriptions romaines de l'Algérie (1855) n. 2510 M. Sempronius . . et . . marita eius sub hoc sepulchro consacrati sunt. Fecit M. Sempronius . . . sanctissimis parentibus. Orelli 4707 Ne tangito o mortalis reverere Manes deos. 4828 per quos colis Manes . . .

4) Zusammenstellungen bes. bei Wilmanns Bd. II S. 693; Boissier Bd. I S. 272; 304; Friedländer S. 769; 754.

5) Orelli 6206 Parce matrem tuam et patrem et sororem tuam Marinam ut possent tibi facere post me sollemnia. Orelli 4755 Lagge fili . . . mater tua rogat te ut me ad te recipias. Genau dieselbe Bitte wie auf dieser südgallischen Inschrift kehrt auf einer afrikanischen wieder, Renier 3864. Ein ähnlicher Gedanke bei Gruter, Corpus inscript. (1707) pag. 377 n. 5: mater rogat quam primum ducatis se ad vos.

6) S. die in der folgenden Anmerkung anzuführenden Inschriften. Indessen wie verbreitet und tief eingebürgert die Sitte der Anrufung der verstorbenen Eltern gewesen ist, erhellt noch deutlicher aus den Worten, die nach Cornelius Nepos (ed. Halm, rell. 28 p. 123) die Tochter des grossen Scipio an ihren Sohn Gajus Gracchus gerichtet hat: Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem. in eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos vivos atque praesentes relictos atque desertos habueris?

7) Renier 283 Donata pia iusta vale. Serva tuos omnes. Coniugis absentis . . . Orelli 7382 Coniugi sanctissimae . . . Mevia Sophe impetra si quae sunt Manes ne tam scelestum discidium experiscar diutius. C. I. L. VI, 2, 12072 Antoniae Severae coniugi . . . Funde preces subolum ac votis utere nostris ut longum vitae liceat transducere tempus — nach der Erklärung des Herausgebers orat maritus ut uxor preces liberorum et vota ipsorum deis commendet. Henzen in Gerhards Archäologischem Anzeiger Nr. 112 S. 201, bei Friedländer S. 770.

8) Zwar ist aller Wahrscheinlichkeit nach die von Orelli 7400 angeführte Inschrift: Pete pro parentes tuos Matronata . . . christlicher Herkunft (s. Roller, Tafel 72 n. 18). Indessen wie wenig der Glaube, dass die Seelen der Verstorbenen durch ihre Vorstellungen und Gebete bei den Göttern zu gunsten der Lebenden zu wirken vermögen, ausserhalb des heidnischen Vorstellungskreises gelegen war, ergibt sich, abgesehen von den in der vorstehenden Anmerkung zitierten und den weiter unten anzuführenden Inschriften namentlich aus folgendem: Einmal aus der Versicherung eines hohen Beamten, der auf seiner Grabschrift (Burckhardt S. 216) verspricht: „Wie ich für euer Heil gesorgt auf Erden, so bin ich nun auch unter den Göttern dafür bemüht"; noch mehr jedoch aus den Worten, mit welchen Statius (Silvae V, 1, 257) einen Witwer zu trösten sucht, indem er ihm vorhält, dass seine im Jenseits weilende Frau Pro te Fata rogat, reges tibi tristis Averni Placat . . .

9) Auf griechischen Grabschriften fehlen zwar derartige Anrufungen nicht ganz, doch kommen sie ungleich seltener vor. Dass dies jedoch kein Grund sein kann, in diesem Stücke einen Unterschied zwischen Osten und Westen zu statuieren, erhellt aus der bei den griechischen Tragikern nicht seltenen Anrufung der Verstorbenen. S. besonders die reichhaltige Zusammenstellung bei Ohlert, Beiträge zur Heroenlehre der Griechen II. Teil (1876) S. 5 f. — Vgl. Rohde S. 226 und die daselbst angeführte An-

flehenden nur deshalb den Steinen anvertraut haben, damit die Seelen der Verstorbenen, die, wenn schon in der Unterwelt oder im Himmel weilend, denn doch noch in der Nähe ihrer leiblichen Ueberreste sich aufhielten[1], den Wunsch und die Bitte gleichsam beständig vor Augen hätten[2].

Wie sich aus dem Vorstehenden ergeben haben dürfte, bildeten die einzelnen Familien kleine Kultgenossenschaften. Ausser den allgemeinen, im Staate oder weitern Kreisen geltenden Göttern hatten sie noch besondere überirdische Mächte, die Seelen der Verstorbenen; allerdings Geister geringern Rangs und geringerer Macht, dafür aber umso ausschliesslicher auf die Wahrung der ihnen anbefohlenen Interessen bedacht und ihre ganze Tätigkeit einem und demselben Wirkungskreis zuwendend.

2. Mit dem antiken Totenkultus hängt aufs engste zusammen der Heroenkultus. Derselbe ist nur eine erweiterte und gesteigerte Form des Totenkultus, eine wie von selbst sich ergebende Konsequenz dieses letztern. Wo in der Tat der Glaube gilt, dass die Seelen selbst von Menschen gewöhnlichen Schlags nach ihrem Abscheiden vom Leibe als Geister höherer Ordnung fortleben und fähig werden, auf die Geschicke der Lebenden einzuwirken, liegt es nahe, die Seelen solcher, die in irgend einer Weise sich hervorgetan und sich über das gewöhnliche menschliche Niveau erhoben haben, als einer noch höhern Natur und Macht teilhaftig geworden anzusehen und ihnen daher eine noch viel höhere Verehrung zu widmen. Aus diesem Grunde kommt der Kultus der Heroen in irgend einer Form bei fast allen Völkern vor, bei welchen der Totenkultus besteht[3]. In ganz besonderer Weise ist er jedoch im Altertum auf griechischem Boden ausgebildet worden. Hier hat er eines der wesentlichsten und der lebendigsten Stücke des Volksglaubens gebildet. In der innigsten Weise ist er durch religiöse Ueberlieferung und Sage, Poesie und Kunst mit der gesamten geistigen Kultur des Volkes verwoben worden. In dieser seiner ausgebildeten Gestalt ist er nicht auf Griechenland beschränkt geblieben. Sein Einfluss reichte vielmehr so weit, als die griechische Denkart, Literatur, Kunst und Religion sich verbreitet, und konnte sich umso leichter geltend machen, als er überall nicht bloss die im Totenkultus enthaltenen Voraussetzungen, sondern noch verwandte Erscheinungen und Bestrebungen vorgefunden hat[4].

---

rede an eine Tote: ἐκεῖ βλέπουσα, δεῦρ' ἀνίει τἀγαθά. Auf Grabschriften bei Kaibel, Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta (1878) n. 243. 369 betet ein Schüler zu seinem Meister, dass er ihm, wie einst im Leben, auch jetzt noch helfend zur Seite stehe (Rohde S. 680) und ruft eine Verstorbene die Götter um Schutz für ihren Gatten und ihre Kinder an.

1) C. I. L. X, 2487 qui hoc titulum sustulerit habeat iratas umbras qui hic positi sunt.

2) Auf derselben Vorstellung beruht die Sitte, auf Bleitafeln geschriebene Beschwörungsformeln, durch welche man Lebende den Mächten der Unterwelt weihte (z. B. C. I. L. I, 818. 819; C. I. G. 916), in den Gräbern niederzulegen, s. Friedländer S. 769. Orelli 7408 Manes vel di caelestes erunt sceleris vindices. C. I. L. V, 3037 quisque manes inquietaberit, habebit illas iratas. Willmans 438 des Inhalts: parce dis Manibus meis, tum et illi tibi parcent, cf. Servius ad Georg. I, 277 apud Orcum defunctae animae iurare dicuntur, ne quid suos, quos in vita reliquerunt, contra fata adiuvent.

3) Peschel S. 259; Tylor II S. 117; Réville, La religion chinoise (1889) S. 196.

4) In Italien „wirkte das Bedürfnis eines übernatürlichen Anfangs der Geschichte, wo die Götter wie Menschen auf der Erde leben und als Könige über die Völker herr-

Je nach Ort und Zeit sind es verschiedene Beweggründe gewesen, die, zumal auf griechischem Boden, zur Erteilung der Heroenwürde veranlasst haben.

In den ältesten Zeiten sind es vor allem die über das gewöhnliche Mass hinausgehende physische Kraft und der kriegerische Mut, welche die beste Anwartschaft auf Heroisierung gegeben haben[1], mochten nun die Helden tatsächlich oder nur nach einer fabelhaften Ueberlieferung, der man vollen Glauben schenkte[2], sich in der Bekämpfung eines äussern Feindes oder der Hilfeleistung gegen eine innere Gefahr hervorgetan haben. Später ist vornehmlich solchen Menschen die Heroenwürde zuerkannt worden, die durch die Begründung, Befestigung oder Verteidigung der bürgerlichen Ordnungen, als Städte- und Koloniengründer, Gesetzgeber, Könige, Feldherrn, bisweilen auch nur als einfache Krieger sich besondere Verdienste um ihre Mitbürger erworben[3], oder solchen, die durch die Tüchtigkeit ihres Geistes oder ihres Leibes oder durch besondere Tugenden sich vor allen andern ausgezeichnet hatten. Immer aber wurden nur solche Menschen als Heroen angesehen und eines besondern Kultes gewürdigt, die einen besonders lebendigen Eindruck auf die Mit- oder Nachwelt hervorgebracht und durch irgend etwas in ihrem Sein und Handeln das Gefühl geweckt hatten, dass sie sich in irgend einer Weise von den Menschen gewöhnlichen Schlags unterschieden, dass etwas Uebermenschliches in ihnen vorhanden, dass daher der Abstand zwischen ihnen und den Göttern geringer sei als bei den andern Menschen. Dies Göttliche in ihnen konnte aber nicht anders, als nach seiner Trennung vom Leibe fortbestehen, fortwirken, ja zu einer noch viel höhern Macht gelangen.

Aus diesem Grunde waren über die Macht der Heroen die gesteigertsten Vorstellungen geläufig. In den Augen ihrer Verehrer standen sie den Göttern nur wenig nach. In den verschiedenartigsten Anliegen konnten sie sich den Menschen dienstbar erweisen, ihnen mit ihrer Hilfe beistehen. Ein Teil derjenigen unter ihnen, die sich einst durch ihre kriegerische Tüchtigkeit hervorgetan, galten als Beschützer des Landes, in dem sie begraben lagen oder das sie verehrte, als Mitstreiter in den Schlachten, andere erwiesen sich als Abwender öffentlicher Plagen, als Retter der Menschen aus Gefahren zu Wasser und zu Land, ganz im besondern aber als Heiler der Krankheiten und Offenbarer der Zukunft[4]. Kurz einzelnen sowohl als ganzen Gemeinwesen konnte ihre Hilfe in den mannigfaltigsten Fällen zugute kommen, wo immer nur sie ihnen diejenige Verehrung erwiesen, auf welche die Heroen dank ihrer höhern Natur gleichsam Ansprüche hatten.

Diese Verehrung bestand vornehmlich in einem Kultus, der entweder, namentlich wo er die ältern Heroen zum Gegenstand hatte, sich wie von selbst

---

schen ... Dazu kam der Glaube an die Semonen und Indigeten, an die Genien und Laren, lauter halbgöttliche, halbmenschliche Wesen": Preller II S. 269. Nicht weniger begünstigte der schon frühe in Rom zur Herrschaft gelangte Euhemerismus die Verehrung der Heroen. Vgl. Giraud, Les Assemblées provinciales dans l'Empire romain (1887) S. 12 ff.

1) Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ἥρως ist Kriegsheld, Roscher I, 2441 ff.

2) Fast alle durch die Heldendichtung verklärten Gestalten der Sage werden als Heroen verehrt: Rohde S. 160; Uckert S. 188.

3) Uckert S. 189; Rohde 165.

4) Sehr ausführlich auf Grund eines reichen Materials handeln über den Wirkungskreis der Heroen Ohlert, Beiträge zur Heroologie der Griechen 1875. 1876; Roscher 2480 ff.; Uckert S. 191 ff.; Rohde S. 172 ff.

eingebürgert oder zu einer bestimmten Zeit in mehr oder minder feierlicher Weise dekretiert worden war. In letzterem Falle waren es vorwiegend bürgerliche Gemeinwesen, welche aus irgend einem Anlass dieser oder jener Persönlichkeit die den Heroen zukommende Verehrung zuerkannten und sich zu deren Ausübung verpflichteten[1]. Aber auch einzelne Vereine, Genossenschaften, Schulen konnten die Heroisierung vollziehen. Es genügte dafür, dass eine bestehende oder zu diesem besondern Zweck sich bildende Kultgemeinde den Toten, den es zu ehren und für die besondern Interessen zu gewinnen galt, gleichsam zum Genossen und Beschützer adoptierte und durch die üblichen Riten zu ehren sich verpflichtete.

Den Mittelpunkt des den einzelnen Heroen gewidmeten Kultes bildete deren vermeintliches oder wirkliches Grab[2]. Denn an dem Orte, an welchem ihre Gebeine ruhten, galten sie als in ganz besonderer Weise anwesend, fähig, die ihnen dargebotenen Geschenke und Ehrenbezeugungen entgegenzunehmen, die an sie gerichteten Gebete[3] zu vernehmen und den sie um Hilfe angehenden zu helfen. Aus diesem Grunde legte man überall den höchsten Wert auf den Besitz der leiblichen Ueberreste der Heroen. Sie galten als die wertvollsten Schätze der Städte und Länder, als die sichersten Unterpfänder der allgemeinen Wohlfahrt[4].

Der Bezirk, in welchem sie beigesetzt waren oder für beigesetzt galten, war eine heilige Stätte[5]. In zahlreichen Fällen erhob sich auf ihm ein dem betreffenden Heros geweihtes Heiligtum, eine Kapelle, bisweilen sogar ein grösserer Tempel[6]. Ueber dem Grab oder in unmittelbarer Nähe desselben stand der Altar[7]. Auf demselben wurden dem Heros die ihm zukommenden Opfer dargebracht, die gemeinsamen mindestens einmal des Jahres an seinem Festtage[8], wohl nur in seltenen Fällen täglich[9], die Privatopfer je nach den für die einzelnen sich darbietenden Anlässen[10]. Die Heroenopfer waren denjenigen ähnlich, durch welche man die unterirdischen Gottheiten und die Toten ehrte[11]. Auch Mahlzeiten[12] wurden wie im gewöhnlichen Totenkultus an den Gräbern der Heroen gehalten und dieselben durch Zutrinken geehrt.

Wenn schon die Heroen als in ganz besonderer Weise an ihrem Grabe gegenwärtig galten, so hat doch die Verbreitung ihres Kultus und noch mehr die Steigerung und Vergeistigung, die ihr Wesen erfahren, schon frühe bewirkt, dass man die betreffs der Götter geltenden Vorstellungen auf sie über-

---

1) Roscher 2487 ff. 2534; cf. Lehrs S. 320 ff.
2) Rohde S. 149 f.; Roscher 2491 f.; 2496.
3) Roscher 2502 f.
4) Hierüber sowie über die Bedeutung, die man solchen Gegenständen beilegte, von welchen man glaubte, dass sie einst die Heroen gebraucht, verbreiten sich u. a. Maury, Histoire des Religions de la Grèce antique Bd. II (1857) S. 52 ff.; Hertzberg, Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer Bd. II S. 219 ff.; 463 ff.; Uckert S. 200 ff.; Lobeck, Aglaophamus (1829) S. 52.
5) Thukydides II, 17.
6) Roscher I, 2493 ff.; Uckert S. 196.
7) Roscher S. 2497 f.
8) Roscher 2515 ff.
9) Pausanias X, 5.
10) Pausanias I, 33; VII, 13.
11) Roscher 2502 ff.
12) Roscher 2512.

tragen und ihnen die Fähigkeit zuerkannt hat, zur gleichen Zeit sich an verschiedenen Orten aufzuhalten. Wie für die Götter bildeten für die von ihren Reliquien losgelösten Heroenseelen die ihnen gewidmeten Denkmäler[1] — Statuen, Säulen, Altäre, meist errichtet auf öffentlichen Plätzen in der Nähe eines Tempels — gleichsam die Wohnsitze, an welchen man sie verehren und anrufen musste, an welchen sie am willigsten ihre Taten vollzogen.

Die Zahl der Heroen war eine unbegrenzte[2]. Sie bildeten eine Klasse von Mittelwesen, die weder nach der Seite der Götter- noch nach der Seite der Menschenwelt fest abgeschlossen war[3]. Von beiden Seiten sind daher immer wieder neue Mitglieder in sie eingedrungen. Zahlreiche Götter sind bereits in den ältesten Zeiten in den Kreis der Heroen hereingezogen worden[4]; der im alexandrinischen Zeitalter so verbreitete und in der Kaiserzeit so stark nachwirkende Euhemerismus hat sogar sämtliche Götter zum Rang von Heroen degradiert. Was der Euhemerismus nach oben, hat der Platonismus — bis zu einem gewissen Grad unterstützt vom Stoizismus — nach unten getan. Er hat, wenigstens im Prinzip, die Scheidewand aufgehoben, die zwischen den Heroen und den abgeschiedenen Menschenseelen bestand, und denselben den Eintritt in die Heroenwelt noch leichter gemacht als er früher gewesen. In den ersten Jahrhunderten stand es in der Macht einer jeden Familie, ihre Mitglieder zum Range von Heroen zu erheben, sie als solche anzusehen und demgemäss zu verehren[5]. Der Unterschied zwischen den eigentlichen Heroen und der grossen Zahl derer, welchen in der Kaiserzeit der Name Heros beigelegt wurde, bestand oft nur in dem Umfang der Gemeinde, die ihren Kult betrieb.

Trotz des ungeheuern Zuwachses, welchen die Heroenwelt beständig erfahren, erfreuten sich jedoch in den weitesten Kreisen der graeco-romanischen Welt während der ersten Jahrhunderte die alten Heroen, diejenigen, welche die griechische Poesie und Kunst am meisten verherrlicht und individualisiert hatten, der grössten Beliebtheit. Achilleus, Protesilaus und Palamedes, die Dioskuren und Herakles und andere, die denselben Kreisen angehörten, standen in ganz besonderen Ehren[6]. Wenn schon in geringerem Kreise, wurden aber die Heroen von mehr lokaler Berühmtheit nicht minder gefeiert. Wie lebendig die an die Heroen geknüpften Erinnerungen sich im eigentlichen Stammland des Heroenkultus, in Griechenland, erhielten, erhellt am deutlichsten aus der Reisebeschreibung des Pausanias[7]. Dagegen scheint allerdings,

---

1) Uckert S. 199 f.; besonders lehrreich Pausanias VI, 11; Athenagoras, Supplic. 26.

2) Uckert S. 186; Rohde S. 170.

3) Wie fliessend überhaupt die Grenze zwischen Göttern und Menschen, s. Harnack, Dogmengeschichte Bd. I (1888) S. 103 f.

4) Roscher 2447 ff.; Usener, Götternamen (1896) S. 254 f.

5) Roscher 2548 ff.: „Geradezu massenhaft sind die Grab- und Ehreninschriften, in denen ein Verstorbener ἥρως genannt wird", in ihrer Zahl Kinder, Handwerker, Freigelassene, Sklaven. Rohde S. 647 f.

6) Ueber die weite Verbreitung des Kultus des Achilles selbst noch in später Zeit Roscher 58 ff.; der Dioskuren ib. 1164 ff. und Preller II S. 300 ff.; des Herakles Stephani, Der ausruhende Herakles S. 121 ff., Preller II, 278 ff.; des Asklepios Roscher 623 ff.; Preller II S. 240 ff.; anderer mehr Uckert S. 188 u. 193; Preller II S. 278 ff.; Rohde 638 ff.

7) Pausanias s. bes. I, 32 u. 33; II, 11 u. 17; III, 20; IV, 32; V, 13 u. 15; VI, 11; VII, 13; IX, 24; X, 24. Für die Chersones bezeugt Philostratus, Heroïca c. 3 das hohe Ansehen, in welchem daselbst noch im dritten Jahrhundert Protesilaus und Palamedes gestanden.

nach dem Zeugnis desselben Schriftstellers, die Kreierung neuer Heroen im eigentlichen Sinne des Wortes, solcher, deren Ansehen und Kultus eine allgemeine oder weitere Verbreitung gefunden hätte, in der Kaiserzeit etwas ins Stocken geraten zu sein. Er klagt wenigstens darüber, dass zu seiner Zeit — folglich Mitte des zweiten Jahrhunderts — die Schlechtigkeit allenthalben in dem Masse zugenommen, dass niemand mehr aus einem Menschen ein Gott werde, ausser etwa dem Namen nach und aus Schmeichelei gegen einen Hochstehenden[1].

In diesen Worten hat sich zwar der Perieget eine nicht geringe Uebertreibung zu Schulden kommen lassen. Denn weder verdankt die Apotheose der römischen Cäsaren lediglich der Schmeichelei ihren Ursprung[2], noch war die Schlechtigkeit seiner Zeit eine derartige, dass niemand mehr die Heroenwürde verdient hätte. Trotzdem ist das Urteil des Pausanias äusserst lehrreich für seine Zeit. Es zeigt nämlich, wie, zumal in gewissen Kreisen, der Massstab, den man früher bei der Heroisierung anzulegen gewohnt war, sich verändert hatte. Die Zeiten waren eben andere geworden. Neue Ideale waren aufgekommen. Der Schwerpunkt des Lebens hatte sich für viele verschoben und lag für sie im Sittlichen und Religiösen. Die Bedeutung eines Menschen beurteilten sie nach seiner Begabung und seinen Leistungen auf dem Gebiet einer der Mystik und Magie zuneigenden Religion und einer asketisch gerichteten Sittlichkeit[3]. Welche neuen Anforderungen man von diesem Standpunkt aus an die Heroen stellte, welche neuen Ideale man in ihnen verwirklicht erblicken wollte, erhellt aus der wachsenden Gunst, deren sich mythische Theologen wie Orpheus[4], Philosophen der ältern Zeit wie Pythagoras[5] und Plato[6], unter den jüngern Apollonius von Tyana[7] und selbst Proteus der Cyniker[8] als Heroen erfreuten. Dem Celsus erschienen der göttlichen Verehrung besonders würdig Herakles, Asklepios, Orpheus, Anaxarchus, Epiktet und die Sibylle[9]. Eine noch mehr von religiösen und sittlichen Rücksichten geleitete Auswahl hat Alexander Severus getroffen. In seinem Betgemache hatte er unter andern die Bilder von Apollonius von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus aufgestellt[10]. Derartige Zusammenstellungen

---

1) Pausanias VIII, 2.

2) Dieselbe entsprach vielmehr den wesentlichsten Bedingungen und dem Geiste der antiken Heroisierungen. Als Inhaber einer beinahe unbeschränkten einzigartigen Macht, als Inkarnation des Genius des mächtigsten Reiches, das je bestanden, nach der Ansicht selbst der Christen (Tertull., Apol.) an Rang nur dem obersten Gott nachstehend, besassen in der Tat die Caesaren genügende Rechtstitel, um sofort nach ihrem Tode in die Zahl der göttlichen Wesen versetzt zu werden. So wenigstens haben viele Millionen gedacht, die, indem sie den Caesaren göttliche Ehren zu teil werden liessen, mit nichten ihren Gefühlen Gewalt angetan (Hirschfeld, Zur Gesch. des röm. Kaiserkultus, Sitzungsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften 1888, S. 837), vielmehr der Ueberzeugung waren, dass sie starke Mächte seien, fähig, den Menschen beizustehen. Boissier, Fin du Paganisme I S. 44; II S. 257.

3) Réville S. 139 ff.

4) Stellen bei Réville S. 279.

5) Für die wachsende Verehrung, welche Pythagoras genoss, zeugen besonders seine Lebensbeschreibungen von Porphyrius und Jamblichus, s. Kellner, Hellenismus und Christentum (1866) S. 193 ff. 256 ff.

6) Roscher 2535.

7) Réville S. 234.

8) Lucian, Proteus 41; Athenagoras, Supplic. 26.

9) Celsus ap. Origenes VII, 53.

10) Lampridius, Alex. Severus 29 animas sanctiores, in queis et Apollonium,

vorwiegend religiöser Heroen scheinen im zweiten und dritten Jahrhundert keine Seltenheit gebildet zu haben weder in den heidnischen, noch in den halb heidnischen halb christlichen Kreisen[1].

Gewiss dürfen wir die Bedeutung derartiger Tatsachen nicht verallgemeinern. Immerhin sind sie als ein Beweis dafür anzusehen, dass in gewissen Kreisen, die für die geistig-religiöse Richtung ihrer Zeit typisch und von einem nicht geringen Einfluss auf dieselbe gewesen sind, der Schwerpunkt des Heroenkultus sich verschoben hatte, oder besser, dass der antike Heroenkultus in eine Art heidnischen Heiligenkultus sich umzuwandeln im Begriffe stand[2]. Jedenfalls war ein sehr lebendiges Bedürfnis nach solchen Persönlichkeiten vorhanden, die sich im Leben durch ein hohes Mass religiöser Erkenntnis und Heiligkeit ausgezeichnet und deren verklärte Geister man daher mit der Aufgabe betrauen konnte, den Menschen den Uebergang vom irdischen zum göttlichen Dasein zu vermitteln. Dieses Bedürfnis konnte jedoch das abgelebte, geistes- und willensschwache Heidentum nur in sehr bedingter Weise befriedigen. Um so besser kam ihm das Christentum entgegen mit seinen Heiligen.

II.

Gerade zu der Zeit, in welcher das zunehmende Verlangen nach Unsterblichkeit dem Totenkultus in der alten Welt eine so hohe Bedeutung verliehen hatte, in welcher der Glaube an die höhere Natur der abgeschiedenen Seelen und ihr Vermögen, auf die Geschicke der Menschen einzuwirken, einer so weiten Verbreitung sich erfreute, in welcher die Scheidewand zwischen Diesseits und Jenseits, Irdischem und Himmlischem an so vielen Stellen durchbrochen worden war, hat das Christentum seine Glaubensvorstellungen und seine Lebensformen ausgebildet. Dem Einfluss der umgebenden Welt zu widerstehen, war es aber in Bezug auf alle diese Dinge umso weniger in der Lage, als nicht bloss die ihm eigene Lehre von der Auferstehung des Leibes einer weitgehenden Totenpflege Vorschub leistete[3], sondern auf nur wenigen Gebieten die Macht der Ueberlieferung als eine so bedeutende sich erweist, das alte Herkommen so fest wurzelt, neue Erkenntnisse sich so schwer einzubürgern und Einfluss auf die Sitte zu erlangen vermögen, als auf dem Gebiete des

---

et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et huius modi ceteros. Eusebius, Hist. eccles. VII, 18.

1) Irenaeus I, 25 Die Karpokratianer imagines Christi . . coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas ut gentes faciunt. Augustinus, De haer. 7 Sectae ipsius fuisse traditur quaedam Marcellina, quae colebat imagines Jesu et Pauli et Homeri et Pythagorae, adorando incensumque ponendo. Die Heroisierung gnostischer Sektenhäupter bezeugt für die Simonianer Irenaeus I, 23, Eusebius K. G. II, 13, für die Karpokratianer Clemens Alex., Strom. III, 2.

2) Réville S. 277.

3) Augustin, De cura pro mortuis c. 22. Vgl. die Grabschrift bei Le Blant, Mémoire sur les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps: Mémoires de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Tome 28 (1876) S. 87: adiuro vos omnes christiani . . . per Domino et per tremenda die iudicii ut hunc sepulcrum violari nunquam permittatis sed conservetur usque ad finem mundi ut possim sine impedimento in vita redire cum venerit qui iudicaturus est vivos et mortuos. In demselben Zusammenhang erscheinen Bestattung und Auferstehung in einem aus Rom stammenden Anathema gegen Grabschänder: insepultus iaceat, non resurgat (Ib. p. 86).

Totenkultus [1].

Hieraus erklärt sich, weshalb, weniger noch als in andern Stücken, die Christen der ersten Jahrhunderte in Betreff der Totenpflege und der Vorstellungen von den abgeschiedenen Seelen mit der antiken Ueberlieferung wirklich gebrochen, dieselbe vielmehr nur sehr allmählich und nirgends in durchgreifender Weise umgebildet haben.

In den christlichen Kreisen finden wir daher zunächst dieselbe pietätvolle Behandlung des Leichnams [2], die wir bei den Heiden haben kennen lernen, dieselbe Wertlegung auf eine regelrechte Bestattung [3] und eine bisweilen nicht geringere Furcht, beim Ableben einer solchen nicht teilhaftig zu werden [4]. Ja, in ihrer Sorge für die Toten scheinen die Christen mitunter ihre heidnischen Zeitgenossen übertroffen zu haben. Es bezeugt dies nicht bloss ein heidnischer Kaiser, der dem Eifer, mit welchem die Christen die Toten bestatteten, einen Teil der Erfolge zuschreibt, den sie unter den Heiden errungen [5], sondern es erhellt noch deutlicher aus dem Eifer, welchen ganze Gemeinden nicht minder als einzelne Gläubige bei der Herstellung und Erhaltung angemessener Grabstätten an den Tag gelegt haben [6].

Noch unzweideutiger jedoch tritt der Zusammenhang zwischen dem christlichen und dem antiken Totenkultus darin zu Tage, dass die Christen von Elementen dieses letzteren beibehalten haben, was sich irgendwie mit ihrem Glauben in Einklang bringen liess. So vor allem die Feier der antiken Totentage. Die Kirchen sowohl des Morgen- als des Abendlandes haben dieselben acceptiert und sich damit begnügt, für die Feier des dritten, neunten, dreissigsten oder vierzigsten Tages sowie des Jahrestages biblische Vorbilder zu suchen [7]. Den Inhalt der Feier dieser Tage haben sie aber lediglich im

1) S. u. a. Lippert, Christentum, Volksglauben und Volksbrauch (1882) S. 261 ff.; 399 ff.

2) Am lehrreichsten Dionysius Alex. bei Eusebius H. E. VII, 22, cf. Aristides 15, Commodianus, Instructiones 74; Tertullian, Apol. 42, die Stellen bei Oehler ad h. loc. und bei Smith and Cheetham, Dictionary of christian antiquities (1875) II S. 1427 ff.

3) Bingham, Origines X p. 43 sq. Schultze; de Christianorum veterum rebus sepulcralibus 1879 p. 1 sq.

4) Besonders lehrreich sind die von den Märtyrern oft ausgesprochenen Befürchtungen, es möchte ihr Leib vom Feuer oder den Bestien vollständig vernichtet werden, und die Beschreibung zahlreicher Wunder, welche derartige Vorkommnisse verhindert haben, s. Le Blant, Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps a. a. O. S. 75 ff. Der Gegensatz zwischen der streng kirchlichen und der volkstümlichen Anschauung in Betreff der Bestattung erhellt u. a. aus Augustin, Civ. Dei I, 12 f.

5) Julianus, Epist. ad Arsac. ap. Sozom., Histor. eccles. V, 16.

6) Die beste Uebersicht über die altchristlichen Coemeterien bei Schultze, Die Katakomben 1882, Kraus, Realencyklopädie Bd. II S. 110 ff. Zahlreiche Grabschriften bezeugen, wie weit verbreitet die Sitte gewesen, dass einzelne Gläubige bei ihrer Lebzeit ihr Grab haben herstellen lassen: se vivo fecit, fecit sibi et suis, locum sibi emit, paravit kehren oft wieder (Roller, Tafel 65, Smith a. Cheetham Bd. II S. 307). Sehr oft finden sich auch Verbote, das Grab zu schädigen, und Verfluchungsformeln gegen etwaige Grabschänder (Zusammenstellungen bei Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes S. 38; Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle Bd. II S. 37; 288; 290 ff.; Schultze, De christianorum etc. S. 29 ff.), nicht anders als auf den heidnischen Grabschriften des Morgen- und Abendlandes, s. Newton-Reinach l. c. 429, Wilmanns Bd. II S. 693, bes. Le Blant, Inscriptions Bd. II S. 289 f.

7) Die Feier des jährlichen Todestages wird bezeugt u. a. von Tertullian, De Monog. 10 (annuis diebus) und De exhortat. castit. 11 (oblationes annuas), von den Johannesakten des Leucius Charinus (Zahn, Acta Joannis S. 231); des dritten, neunten, vierzigsten und des Jahrestages von den Apostol. Constitutionen VIII, 42. Am-

christlichen Sinne umgedeutet: die Totenspenden sind ihnen zu Spenden zu Gunsten der Toten [1], die Totenopfer zu Opfern zu Gunsten der Toten geworden [2].

Nicht immer jedoch war es möglich, selbst in dieser oberflächlichen Weise vorzugehen. Die Geschichte der altchristlichen Kunst [3], ganz insbesondere aber die Grabschriften [4] zeigen, wie innig das alte Herkommen mit dem Denken und Fühlen der grossen Zahl verwachsen war, wie die gewohnten Bilder und Formeln, trotz ihres Zusammenhangs mit der Mythologie, selbst für zahlreiche Christen gleichsam unentbehrliche Darstellungsmittel bildeten, deren sie sich wie in unbewusster Weise bedienten, wo sie sich und andern ihren Glauben an das Jenseits zum Bewusstsein zu bringen suchten. Unter solchen Verhältnissen kann nicht befremden, wenn auch die den heidnischen Zeitgenossen geläufigen Vorstellungen vom Wesen und dem Aufent-

brosius, De obitu Theodos. c. 3 kennt die Feier des dritten und dreissigsten sowie des siebenten und vierzigsten Tages, die älteste römische Liturgie (Kraus, R.-Enc. Bd. II S. 884) den dritten, siebenten und dreissigsten, eine Novelle Justinians (Bingham Bd. X S. 75) den dritten, neunten, vierzigsten Tag. Mehrere Todestage, deren Reihe erst mit der Feier des vierzigsten Tages abschliesst, fordert auch die Regel des Pachomius (Studien und Kritiken 1878 S. 332 f.). Da die Feier aller dieser Tage aus der h. Schrift sich in irgend einer Weise rechtfertigen liess, behielt die griechische Kirche die von altersher üblichen Totentage, den dritten, neunten und vierzigsten bei (Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, 1864, S. 122). Die abendländische Kirche dagegen zeigt bereits im vierten Jahrhundert das Bestreben, an Stelle des neunten den siebenten, an Stelle des vierzigsten den dreissigsten Tag zu setzen, vorgeblich weil diese Sitte biblisch besser bezeugt sei, tatsächlich aber nur, um mit der heidnischen Ueberlieferung zu brechen (s. Usener, Der heilige Theodosios, 1890, S. 135 f.).

1) Die Umsetzung der ursprünglich den Toten dargebrachten Opfer in die Darreichung von Gaben namentlich an die Bedürftigen ist nichts spezifisch christliches. Wie in Persien, wo man sich dieser in Speisen und Kleidungsstücken bestehenden Opfer dadurch entledigte, dass man Gastmähler veranstaltete und zu Ehren der Fravashi den Priestern und Armen Kleider schenkte (Caland, Ueber Totenverehrung S. 64), wie in Palästina, wo die Totenopfer gleichfalls durch Geschenke an Lebende ersetzt worden sind (Schwally, Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel etc. 1892 S. 22 ff.), so war es auch im römischen Reich, zumal in gewissen Kreisen, längst üblich geworden, bei den Totenfeiern Gedächtnismahle oder Geldverteilungen zu Ehren der Verstorbenen zu veranstalten (Friedländer Bd. III S. 131 f.). Die Sitte, bei den jährlichen Totentagen Gaben für die Verwandten in der Kirche darzubringen, setzt bereits Tertullian als eine fest eingebürgerte voraus (oblationes pro defunctis . . . annua die facimus, De coron. milit. 3, vgl. besonders De exhortatione castitat. 11), ohne sich jedoch über die Natur und besondere Verwendung dieser Gaben näher auszulassen. Die Apostolischen Konstitutionen dagegen verordnen VIII, 42, dass aus dem Vermögen des Verstorbenen die Armen beschenkt werden sollen zu seiner Erinnerung und setzen VIII, 44 die Sitte der Totenmahlzeiten (vgl. Achelis, Canones Hippolyti S. 106 und S. 200) als allenthalben bestehend voraus. Auch Chrysostomus und Hieronymus reden von Almosenverteilung zumal bei der Bestattung (Bingham S. 68).

2) In welcher Weise die Umsetzung der Totenopfer in Almosenverteilung sich vollzogen haben mag, lehrt wohl am besten Augustin, Ep. 22 ad Aurelium 6; welch hohen Wert man dieser Darbringung zuschrieb, erhellt gleichfalls am besten der in diesem Stücke vorurteilsloseste unter allen Kirchenlehrern. Von den oblationes pro spiritibus dormientium hält er a. a. O., dass sie vere aliquid adiuvare, und Enchiridion 110 schreibt er: neque negandum est, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, quum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt, cf. De cura pro mortuis 22. Bereits bei Cyprian, Ep. 1 wird die Eucharistie sacrificium pro dormitione genannt. Sie wurde bei der Bestattung gefeiert (Cypr., Ep. 1, 2; 12, 2; 39, 3), damit die Seelen der Verstorbenen des mystischen Opfers teilhaftig würden: Eusebius, Vita Constant. IV, 71, vgl. Ambrosius, De obitu Valentin. 56.

3) Schultze, Die Katakomben S. 90 ff.

4) R. Rochette, Mémoires S. 177 ff.; Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst (1847) Bd. I S. 195 ff.; Le Blant, Manuel p. 174; Schultze S. 248 ff. 266 ff. Ueber das sehr oft vorkommende D. M. (dis Manibus) auf christlichen Inschriften vgl. Le Blant, Inscriptions Bd. I S. 489; Greeven, Die Siglen D. M. auf altchristlichen Grabschriften und ihre Bedeutung 1898.

haltsort der abgeschiedenen Seelen noch lange in der Christenheit nachgewirkt haben.

Bedeutsam vor allen andern ist hier die Tatsache, dass sich der Glaube an das Fortleben der Seele in der unmittelbaren Nähe des Leichnams Jahrhunderte hindurch in den christlichen Gemeinden erhalten hat. Es erhellt dies mit voller Deutlichkeit unter anderem aus einem auf der Synode von Elvira am Ende des dritten Jahrhunderts erlassenen Kanon, welcher nicht bloss eine Praxis verbietet — das Aufstellen brennender Kerzen an den Gräbern —, die den Glauben an den irdischen Aufenthalt der Seelen voraussetzt, sondern noch durch die besondere Motivierung des Verbotes — es sollen die Seelen der verstorbenen Gläubigen nicht beunruhigt werden — beweist, dass die spanischen Kleriker, die ihn erlassen, in Betreff der abgeschiedenen Seelen nicht viel anders dachten als die grosse Zahl der Christen[1]. Schon früher hatte übrigens ein den volkstümlichen Anschauungen sonst so ferne stehender Denker wie Origenes den Gedanken ausgesprochen, dass die Seele der Bösen nach dem Tode an den Gräbern oder andern niedern Orten verbleibe[2], und Tertullian hatte es für nötig gefunden, die Frage zu untersuchen, ob einige Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe nicht eine Zeit auf Erden zurückgehalten würden[3].

Einen ungleich deutlicheren Einblick in die altchristlichen sepulcralen Vorstellungen, als derartige Aussagen, gewähren uns jedoch hier wie an so vielen andern Orten die Sitten, Riten und Denkmäler. Denn viele unter denselben bekunden den lebendigen Glauben an den Aufenthalt der Seelen an den Gräbern oder haben denselben zur Voraussetzung.

Es gilt dies schon von der sowohl von Freund und Feind[4] als durch die Einrichtung der altchristlichen Friedhöfe[5] bezeugten Gewohnheit der Christen der ersten Jahrhunderte, sich an den Gräbern der Ihren zu versammeln, nicht bloss an den Todestagen, sondern noch bei andern Veranlassungen; noch mehr aber von der auch bei den Christen geübten Sitte, den Abgeschiedenen solche Gegenstände mit ins Grab zu geben, an welchen sie im Leben besonders gehangen oder deren sie sich besonders bedient hatten[6]. Nicht anders als in heidnischen Gräbern finden sich in der Tat in oder bei vielen Gräbern von Christen Gegenstände der verschiedensten Natur: Gefässe, Schmucksachen, Handwerkszeug, Spielzeug und dergleichen. Gewiss hat bei dieser Sitte vielfach das Bestreben mitgewirkt, dem Toten einen letzten Beweis der Liebe und Anhänglichkeit zu geben. Allein in wie viel höherem Masse sie durch die Vorstellung bedingt gewesen, dass die abgeschiedene Seele beim Grabe weile und sich an den ihr erwiesenen Ehren erfreue, erhellt aus der auch bei den Christen vorkommenden Sitte, an den Gräbern der Familien-

---

1) Canon 34 cereos per diem in coemeterio non incendi, inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Duchesne, Le Concile d'Elvire, in Mélanges Renier 1887, S. 163.

2) Origenes, cont. Cels. VII, 5. Derselbe Gedanke bei Rabbinen: Weber, Altsynagogale palästinensische Theologie (1880) S. 223 f.

3) Tertullian, De anima 56.

4) Eusebius KGesch. VII, 11; IX, 2; Cyprian, Ep. 80. Concilium Illiberit. Can. 35.

5) Es kommen hier nicht bloss die cubicula und Kapellen in den Katakomben, sondern noch die auf den oberirdischen Coemeterien errichteten cellae memoriae in Betracht, s. Rossi, Roma Sotterranea Bd. III (1877) S. 473 ff.; 495 ff.

6) Rochette S. 726 ff.; Roller, Les Catacombes Bd. I S. 54 ff.; Smith and Cheetham Bd. II S. 1981 f.; Schultze, Die Katakomben S. 206 ff.

angehörigen Speisen niederzusetzen oder solche gleichsam im Verein mit den Verstorbenen und zu deren Tröstung zu geniessen[1].

Unstreitig sind nicht alle Christen in derartigen grobsinnlichen Vorstellungen befangen gewesen. Sowenig wie den Märtyrern werden die „bessern Christen" den Toten Speisen zugetragen haben[2]. Allein die nicht seltene Bekämpfung des betreffenden Unfugs durch die Vertreter der Kirche[3] und noch mehr die Tatsache, dass die Kirche durch christliche Totenmahlzeiten sowie durch die Feier des Abendmahls in Gegenwart des Leichnams einen Ersatz hat schaffen müssen für die heidnische Sitte, die sie zu verdrängen suchte[4], nötigen geradezu zur Annahme, dass in weiten christlichen Kreisen der Glaube an die sinnliche Gegenwart der Seelen an den Gräbern ein sehr lebendiger gewesen ist.

Sowenig wie in der heidnischen Gedankenwelt schloss jedoch in der christlichen dieser Glaube anders geartete Vorstellungen über das Wesen und den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen aus. Neben ihm und oft in engster

---

1) Gewiss war es eine starke Uebertreibung, wenn der Manichäer Faustus den Katholiken vorwarf: defunctorum umbras vino placatis et dapibus (bei Augustinus, Contra Faustum XX, 4). Indessen wie gross die Zahl der Christen gewesen, die, zumal in Afrika, an den Gräbern Totenmahlzeiten feierten und dabei oft schlimme Exzesse begingen, erhellt aus Augustin, Epist. 22 ad Aurelium, sowie aus De Moribus Eccles. cathol. 34: novi multos esse, qui luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni. Augustin tröstete sich zwar beim Gedanken (ad Aurelium 4, cf. De Civit. Dei VIII, 27), dass diese heidnische Sitte beinahe ausschliesslich auf Afrika beschränkt sei. Indessen beweisen Predigten und Konzilsbeschlüsse des Abendlandes, dass sie sich einer weit grössern Verbreitung erfreute. Ambrosius hatte das Essen und Trinken bei den Gräbern verbieten müssen, quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima (Augustin, Confess. VI, 2); Chrysologus, Sermo XVII warnt vor der Sitte, Speisen auf die Gräber der Toten zu setzen und Opfertrank darauf zu giessen; Zeno von Verona, Tract. I, 15, bekämpft die Christen, die zwischen den Gräbern herumlaufen und den stinkenden Leichen Totenmahlzeiten opfern. Caesarius von Arles warnt zu verschiedenen Malen seine Zuhörer vor dem perniciosus error . . ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferrent . . . Parare aliquis suis charis dicet quod ipse devorat. Cessate ergo fratres ab hoc gentili infidelitatis errore (Migne lat. 39 p. 2101 cf. 2102). Noch das Konzil von Tours (vom Jahre 567) musste gegen diejenigen einschreiten, die am Feste des Apostels Petrus den Toten Speisen zutrugen (Mansi IX, 790); nicht minder lässt sich aus der noch öfter gerügten Verehrung der Märtyrer durch Speise und Trank (Stellen u. a. bei Rossi, R. S. Bd. III S. 503 ff.) ein Rückschluss auf den in ähnlicher Weise beschriebenen Totenkultus anstellen. — In Rom selbst muss diese Sitte bis ins dritte Jahrhundert zurückgereicht haben und eine weitverbreitete gewesen sein. Es erhellt dies u. a. aus den Ueberresten von Speisen, die in und bei den Gräbern gefunden, aus den in den Katakomben so oft vorkommenden Scherben beim Essen gebrauchter Gefässe, ganz im besondern aber aus den ausserhalb des Grabes angebrachten Flaschen, die zur Aufnahme von Getränken für die Toten bestimmt waren.

2) August., Civ. Dei VIII, 27 epulas suas eo deferunt, quod quidem a christianis melioribus non fit . . . Wie wenig jedoch diese Versicherung des Augustin zu bedeuten, zeigt das Beispiel der Monica, die doch gewiss zu den „bessern Christen" gehörte, trotzdem aber die Gewohnheit hatte, Brei, Brot und Wein an die Gedenkstätten der Heiligen zu bringen und einen Becher Wein an den Gräbern der Verstorbenen, deren Gedächtnis sie feiern wollte, zu geniessen. Zwar stand sie in Mailand von dieser Gewohnheit ab, aber Augustin hatte das Gefühl, non facile fortasse de hac computanda consuetudine matrem meam fuisse cessuram, si ab alio prohiberetur, quem non sicut Ambrosium diligebat, quem propter salutem meam maxime diligebat.

3) Constit. apostol. VIII, 44.

4) Wie genau diese christliche Sitte der heidnischen entsprach, zeigt am besten der Vergleich von Augustin, Confess. IX, 12 (das Abendmahl gefeiert iam iuxta sepulcrum posito cadavere, priusquam deponeretur) mit Apuleius, Florid. IV, 19 (man stand im Begriffe, einen Scheintoten zu bestatten, ein Arzt verhindert es und befiehlt rogum demolirentur, coenam feralem a tumulo ad mensam referrent).

Verbindung mit ihm finden wir vielmehr Elemente, die namentlich zwei ganz verschieden orientierten Betrachtungsweisen ihren Ursprung verdanken.

Die eine derselben ist die spezifisch kirchliche. Nach derselben gelangen die Seelen selbst derjenigen Menschen, die zum seligen Leben bestimmt sind, nicht sofort zum Genuss desselben. Sie werden vielmehr zunächst nach ihrer Trennung vom Leibe in ein Zwischenreich versetzt, in welchem sie in bescheidener Daseinsform verbleiben müssen bis zum Tage der Auferstehung und des Gerichts. Dann werden sie entweder zuerst an dem auf Erden aufgerichteten Reich der Herrlichkeit teilnehmen oder aber sofort in den Himmel aufgenommen, mit Gott vereinigt und einer hohen Natur und grosser Würde teilhaftig werden[1].

Trotzdem diese Vorstellungen im Schosse des Judentums unter ganz besonderen Bedingungen entstanden waren[2] und in der graeco-romanischen Welt so gut wie jeder Voraussetzung entbehrten, haben sie anfänglich in beinahe allen christlichen Kreisen gegolten. Mit Ausschluss aller anderen haben sie sich jedoch nur so lange zu behaupten vermocht, als die christlichen Geschlechter in unmittelbarer Nähe der Erscheinung Christi zum Gericht zu leben glaubten und infolgedessen die Zeit, welche die abgeschiedenen Seelen der Frommen im Zwischenreich zuzubringen genötigt sind, als eine sehr kurze anzusehen imstande waren. Anders jedoch kam es, als die urchristlichen Zukunftsgedanken zurücktraten und für die grosse Zahl ihren Einfluss auf die religiöse Vorstellungswelt einbüssten[3]. Denn dadurch wurde die Zeitgrenze des Zwischenzustands ins Unbestimmte gerückt. Er selbst aber erschien immer mehr als ein Gut von zweifelhaftem Wert, da er ja nicht einmal den Vergleich aushielt mit dem Zustand der Seligkeit, welchen die Mysterien und die zeitgenössische Philosophie den Frommen in Aussicht stellten. Unter diesen Verhältnissen vermochte es der altkirchliche Glaube nicht, sich ausschliesslich in Geltung zu behaupten. Er war zwar allzusehr mit der gesamten urchristlichen Ueberlieferung verwoben, als dass ihn nicht die bei weitem grössere Zahl der Kirchenlehrer bis auf weiteres hätte vertreten müssen. Allein in den Kreisen, in welchen derartige Rücksichten nicht massgebend waren oder sich als minder wirksam erwiesen, sehen wir die antiken Vorstellungen immer mehr zur Herrschaft gelangen[4].

Am deutlichsten tritt diese Tatsache zu Tage in den altchristlichen Grabschriften. Zwar fehlt es unter denselben nicht ganz an solchen, in welchen von einem Zwischenreiche die Rede ist. Allein der grossen Mehrzahl

1) Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (1817) Bd. II S. 396 ff.; IV S. 413 ff. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte (1888) S. 169 ff.; S. 284 ff.

2) Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes Bd. II (1886) S. 460 ff.

3) Bereits zur Zeit des Tertullian muss die Zahl der Gegner dieser Lehre eine bedeutende gewesen sein. Er klagt (De anima 55) über solche, die satis superbi non putent animas fidelium inferis dignas, und die behaupteten: Christus inferos adiit, ne nos adiremus.

4) Wie wenig man berechtigt wäre, bei der allerdings häufigen Erwähnung der Auferstehung auf den Grabschriften (s. Le Blant, Inscriptions chrétiennes Bd. II S. 161 ff. und die Indices der Inschriftensammlungen) sofort auf den Glauben an den Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt zu schliessen, zeigen, trotzdem sie einer späteren Zeit angehören, in vorzüglicher Weise Inschriften wie die folgenden: Rossi, Inscript. I n. 317 (anno 382) . . . fuit ad astra viam Christi modo gaudet in aula . . . expectatque Deum superas quo surgat ad auras. Ib. n. 745 (anno 449) . . . puella virgo . . . recepta coelo meruit occurrere Christo ad resurrectionem praemium aeternum suscepere digna. Der Ort, an welchem nach diesen beiden Inschriften die Seele der Auferstehung harrt, unterscheidet sich in keinem Punkte vom Himmel der Seligen.

liegt dieser Gedanke fern. Sie bezeugen vielmehr den Glauben der Zurückgebliebenen[1], dass die Seelen ihrer Verstorbenen sofort in den Himmel gelangen, zu Gott aufgenommen werden, in sein Reich, in sein Licht eingehen, von den Engeln emporgetragen werden, um glücklich und selig in Gott zu leben, in Christus zu ruhen, im Hause Gottes sich zu befinden, oder — wo die antike Ausdrucksweise massgebend geblieben ist —, dass sie sich zu den Sternen erhoben, in das ätherische Licht des Himmels hinaufstiegen, bei den Sternen sich erfreuen. Auf denselben Voraussetzungen wie diese und ähnliche Formeln beruhen alle jene Wünsche, die die Hinterbliebenen auf den Grabschriften angebracht, die so gewöhnlichen Akklamationen: Lebe in Gott! Dein Geist möge wohl ruhen in Gott! Lebe in dem Herrn Jesus! Dein Geist ruhe im höchsten Gut![2] Wie gross die Zuversicht war, welcher diese Wünsche Ausdruck verleihen, erhellt daraus, dass mitunter an die Stelle des Optativs das Futurum tritt und dass die Zurückgebliebenen über den Gräbern bisweilen Bilder anbringen liessen, welche die Seele als im Jenseits weilend darstellen oder das Paradies nach einem in der Gemeinde feststehenden, allen wohlbekannten Typus andeuten[3].

Indessen nicht bloss in den weiten Volkskreisen findet sich die Vorstellung von dem sofortigen Eintritt der Seele der verstorbenen Frommen in den Himmel, sondern selbst bei einigen der bedeutendsten Theologen des dritten und vierten Jahrhunderts. So mitunter selbst bei einem Cyprian[4], am entschiedensten aber bei den Alexandrinern. Besonders weit entfernt sich Origenes von der kirchlichen Betrachtungsweise und nähert sich der antiken Vorstellung. Ihrem Wesen nach gehört eben nach seiner Lehre die menschliche Seele der oberen himmlischen Welt an. Nur zur Strafe dafür, dass sie sich in der oberen Welt versündigt hat und gefallen ist, ist sie auf die Erde, in den Menschenleib verbannt worden. Allein sie ist zu jeder Zeit imstande, den Rang, den sie früher in der Welt der himmlischen Geister eingenommen hatte, wieder zurückzuerlangen, die besonders schuldigen Seelen allerdings erst infolge eines längeren Prozesses, zu dessen Stadien ein Aufenthalt in der Zwischenwelt gehört, die Seelen der besseren dagegen sofort, indem sie sich in die höheren Regionen erheben und wieder in das Reich der Engel eintreten. Infolgedessen erhalten sie Teil wie an der Natur und der höheren Würde, so auch an den Pflichten und Aufgaben ihrer himmlischen Genossen. Sie werden zu dienenden Geistern, fähig, je nach dem Rang, den sie in der grossen Hierarchie der Geister einnehmen, auf die Welt und die Menschen einzuwirken[5].

1) Eine interessante Zusammenstellung von Inschriften aus römischen Coemeterien hat de Rossi im Lateranmuseum veranstaltet. Sie ist reproduziert bei Roller, Les Catacombes, bes. Taf. 66 u. 62. Eine noch reichlichere Sammlung bei Martigny S. 577: Receptus ad Deum, requiem accepit in Deo, spiritus in luce Domini susceptus est, accercitus ab angelis, scio beatam, scimus te in Christo, in domo aeterna Dei. Fecit ad astra viam, gaudet in astris, aetheriam cupiens caeli conscendere lucem.

2) Zusammenstellungen bei de Rossi, Bolletino di arch. crist. 1877 S. 30 f.; Roller Tafel 71; Martigny S. 889 f.: vivas in Deo, semper in Deo vivas, vivas in domino Jesu, accepta sit in Christo, in bono sit, spiritus in bonum quiescat.

3) Kraus, R.-Enc. Bd. II S. 583 ff.

4) S. besonders De mortal 20, cf. 18.

5) Origenes, In Epist. ad. Rom II (T. IV p. 479 Ruaeus) ... extra corpus positi vel sancti, qui cum Christo sunt, agunt aliquid, et laborant pro nobis ad similitudinem Angelorum, qui salutis nostrae ministeria procurant (Gieseler, Kirchengesch. Bd. I S. 306). Weitere Stellen bei Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum (1900) S. 48 f.

Aus diesem Grunde kann es Origenes nicht für ungereimt ansehen, wenn man von allen Heiligen (d. h. allen frommen Gläubigen, welche aus diesem Leben geschieden sind) behauptet, dass sie aus fortgesetzter Liebe gegen die, welche auf dieser Welt sind, Sorge für das Heil derselben tragen und sie mit ihren Bitten und mit ihrer Vertretung bei Gott unterstützen [1]. Und an einem anderen Orte führt er aus, dass, da nach dem Worte Gottes die Nächstenliebe eine der vorzüglichsten Tugenden sei, wir annehmen müssten, dass die bereits entschlafenen Heiligen von dieser Liebe gegen die im Leben Kämpfenden in weit höherem Grade erfüllt seien, als diejenigen, die selbst noch der menschlichen Schwachheit unterworfen sind, und dass sie den Schwächeren im Kampfe beistehen [2].

Aehnliche Vorstellungen über das höhere Wesen der abgeschiedenen Seelen der Frommen und ihr Vermögen, mit den Lebenden in Verbindung zu bleiben und sich denselben behilflich zu erweisen, müssen in den ersten Jahrhunderten in sehr weiten Kreisen der Christenheit verbreitet gewesen sein. Es erhellt dies ganz im besonderen aus den christlichen Grabschriften. Es ist uns deren eine gewisse Zahl überkommen, die geradezu Anrufungen oder Gebete an die Verstorbenen enthalten [3]. Einige katholische Archäologen haben diese Inschriften zwar unter der Rubrik „Anrufung der Heiligen" unterzubringen gesucht. Allein wie aussichtslos dieses Unternehmen ist, ergibt sich, ganz abgesehen davon, dass einige der betreffenden Inschriften unzweifelhaft der nachkonstantinischen Zeit angehören [4], schon daraus, dass ein Teil der angerufenen Personen Kinder sind: in ihrer Zahl Knaben, die bei ihrem Tode erst neun [5], sieben [6], zwei [7] Jahre zählten, ein Kind, das nur ganz kurze Zeit

1) In Cant. Cant. III (T. III p. 75), cf. in lib. Jesu Nave hom. XVI, 5 (T. II p. 437) bei Gieseler a. a. O.: ego sic arbitror, quod omnes illi, qui dormierunt ante nos, patres pugnent nobiscum et adjuvent nos orationibus suis.

2) Origenes, de orat. 11.

3) Zusammenstellungen, die jedoch nur einen Teil des in Betracht kommenden Materials bieten: Oderici, Observationes (1765) S. 344; de Rossi, Bulletino 1890 S. 144 f.; 1877 S. 28; Marini, Atti e monumenti de' fratelli Arvali (1795) S. 295, und im Lateranmuseum. Diese letztern bei de Rossi in: Triplice omaggio alla Sant. di P. Pio IX . . . offerte dalle tre Romane Accademie 1877 (s. Kraus, R.-E. Bd. I S. 566) und bei Roller, Tafel 72. Das von Marini und de Rossi zusammengetragene Material, jedoch etwas vermehrt, bei Martigny s. v. Saints S. 706 f.; Kraus, R.-Enc. Bd. I S. 565 ff. unter der Rubrik: Intercession und Invokation der Heiligen; Tourret, Etude épigraphique sur un traité de saint Augustin, Revue archéologique Bd. 35 (1878) S. 288 f.; Kirsch, Die Deklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften (1897) S. 54 ff., Gemeinschaft der Heiligen S. 55 ff.

4) Da die betreffenden Inschriften ausschliesslich unterirdischen Coemeterien entstammen und die Anrufung verstorbener Familienglieder auf den zahlreichen sicher dem vierten und den folgenden Jahrhunderten angehörenden Inschriften sich nur selten nachweisen lässt, glaubt de Rossi den „Kanon" aufstellen zu können, dass diese Formeln fecero parte dello stile anteriore all' età della pace; e che il nuovo stile ispirato dalle mutate condizioni dei tempi le mandò prontamente in disuso: Roma Sott. Bd. II S. 276 cf. Bd. III S. 320. Indessen beweist jedenfalls das mehrfache Vorkommen des Monogramms Christi auf Inschriften, welche die betreffende Formel bieten, dass diese letztere noch im vierten Jahrhundert selbst in Rom in Gebrauch gewesen ist, Rossi Bd. III S. 246. Im wesentlichen mit de Rossi einverstanden Roller Bd. II S. 273; 183; doch s. Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule n. 562 u. 677, Nouveau Recueil d'inscript. n. 311.

5) Sozon Benedictus reddidit (Deo spiritum) annorum novem. Verus Christus spiritum tuum (accipiat) in pace, et pete pro nobis (Roller, Tafel 39 n. 19).

6) Anatolius filio benemerenti fecit qui vixit annis VII mensibus VII diebus XX. Ispiritus tuus bene requiescat in Deo. Peta pro sorore tua (Roller 72 n. 19).

7) Rossi, Bulletino 1890 p. 143 . . . ἰδίῳ υἱῷ φιλήμονι ζήσαντι καλῶς ἔτη δύο μετὰ τῶν σῶν γονάτων. εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν μετὰ τῶν ἁγίων.

gelebt[1], ein Mädchen, das im Alter von einem Jahre verstorben ist[2]. Noch deutlicher zeigt sich jedoch die Unhaltbarkeit dieser Deutung in der Tatsache, dass es nur die Familienangehörigen sind, die nächsten Verwandten der Verstorbenen, welche dieselben anrufen[3]: Eltern ihre Kinder[4], Kinder die Eltern[5], Ehegatten Ehegatten[6]. Der Wirkungskreis der angerufenen Verklärten musste demnach als ein ganz geringer gelten; er beschränkte sich auf die Glieder der Familie, der sie angehörten. Ganz anders verhält es sich mit den Heiligen, deren Wirkungskreis und Machtgebiet man sich zu allen Zeiten ungleich bedeutender vorgestellt hat. Wie wenig übrigens die Anrufenden selbst an eigentliche Märtyrer oder Heilige gedacht haben können, geht auch aus den Wünschen für die Verstorbenen hervor, welche sich nicht selten auf den betreffenden Grabschriften finden: Lebe in Gott! Mögest du leben in Christus! Der wahre Christus nehme deinen Geist auf! Ruhe im Frieden![7] sind Wünsche, die nicht bloss überflüssig sind, sondern geradezu verletzend gewesen wären, wo man sie an solche gerichtet hätte, die für ihren Glauben gestorben waren. Denn nur in wenigen Stücken war die alte Christenheit so einig, wie in der Ueberzeugung, dass die Seelen der Märtyrer sofort in die obersten Regionen des Himmels zum unmittelbaren Genuss der höchsten Seligkeit gelangten[8]. Steht es somit fest, dass die grösste Zahl der Anrufungen und Gebete, die auf den christlichen Grabschriften sich finden, an gewöhnliche Verstorbene gerichtet sind, so müssen sie als Beweis dafür angesehen werden, dass auch in diesem Stück zahlreiche Christen an der antiken funeralen Sitte festgehalten haben[9], dass sie nicht anders als ihre

1) Ἀνατόλιε ἡμῶν πρωτότοκον τέκνον, ὅστις ἡμεῖν ἐδόθης πρὸς ὀλίγον χρόνον, εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν (C. I. G. 9545).

2) Pete pro parentes tuos Matronata Matrona quae vixit annum I dies LII (Roller 72 n. 18).

3) Als Ausnahme könnten höchstens Inschriften wie folgende gelten: Vicentia in Christo petas pro Phoebe et virginio eius (Rossi, R. S. Bd. III S. 320). — Sabbati dulcis anima pete et roga pro fratres et sodales tuos, Buonarruoti, Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vitro (1716) S. 167. — Διονύσιος νήπιος ἄκακος ἐνθάδε κεῖτε μετὰ τῶν ἁγίων. Μνήκεσθε δὲ καὶ ἡμῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ὑμῶν προσευχαῖς καὶ τοῦ γλύφαντος καὶ γράφαντος, C. I. G. 9574.

4) Μοῦ τεχνίον . . (εὐχοῦ) περὶ ἐμοῦ καὶ . . Rossi, Rom. Sott. II, 304. — Marine in mentem nos habeto duobus et Macrinae filiae carissimae, Bulletino 1892 S. 114. — Attice dormi in pace de tua incolumitate securus et pro nostris peccatis pete sollicitus, Bullet. 1894 S. 58.

5) Pro hunc unum ora subolem quem superstitem reliquisti, Rossi, Inscript. I n. 288. — Pete pro filiis tuis, cit. ap. Marini S. 295. — Mater filiorum VII ex quibus reliquit II. Tu pete pro eos: Fabretti, Inscriptionum antiquarum explicatio (1702) cap. VIII n. 30.

6) Pete pro Celsinianum coniugem, Roller 72 n. 21. — Irenae uxori suae. Asclepiodotus (petit in) mente habere: Rossi, R. S. Bd. II S. 19. Ueber die Formel in mente habere, die bei der Anrufung der Heiligen öfter gebraucht wurde, s. Rossi a. a. O. S. 17 ff. — Uxori carissimae et me deo [commenda], Bulletino 1890 S. 145.

7) Joviane vivas in Deo et roga, Martigny 690. Αὐγένδε, ζήσαις ἐν κυρίῳ καὶ ἐρώτα ὑπὲρ ἡμῶν, C. I. G. 9673. Januaria bene refrigera et roga pro nos, Roller Bd. I S. 222. Attice spiritus tuus in bonu, ora pro parentibus tuis, Muratori, Novus Thesaurus veterum inscriptionum (1742) p. 1833 n. 6. Victor anima innocens [vivas] inter sanctis et justis et in orationibus [tuis petas pro nobis], Rossi, Bulletino 1881 p. 123. Exuperantia in pace petas pro nobis felix, ibid. S. 65

8) Ignatius, ad. Rom. 1. 5. Martyr. Polycarpi 19. Tertullian, de anima 55; de resurrect. 43. Cyprian, Epist. 58, 3.

9) Wie eng der Zusammenhang zwischen christlicher und heidnischer Sitte, erhellt schon aus der Tatsache, dass es in gewissen Fällen schwer hält, zu bestimmen, ob Inschriften, welche Anrufungen Verstorbener enthalten, heidnischen oder christlichen Ur-

heidnischen Zeitgenossen die Seelen ihrer Verstorbenen gleichsam als höhere Mächte angesehen, die, zumal an den Orten, an welchen ihre leiblichen Ueberreste ruhten und an welchen sie daher als besonders gegenwärtig galten, die an sie gerichteten Gebete vernehmen könnten und auch imstande wären, sich der an sie gerichteten Aufträge zu entledigen. Der einzige wirkliche Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Anschauung ist der, dass, während nach ersterer die abgeschiedenen Geister selbst in die Geschicke der Menschen eingriffen, sie nach der Ansicht der Christen sich damit begnügten, die Bitten und Wünsche der im Leben zurückgebliebenen Familienmitglieder vor Gott, in dessen unmittelbarer Nähe sie sich aufhielten, zu bringen und durch ihre Gebete deren Erfüllung zu erlangen [1].

III.

Ein Totenkultus, beschaffen wie der, den wir soeben kennen gelernt, und der, selbst im Falle er nur von einer Minorität geübt worden wäre, jedenfalls mit den Anschauungen der grossen Zahl in Einklang gestanden hat, musste mit Notwendigkeit das Aufkommen und sich Einbürgern eines Kultus begünstigen, der in mancher Beziehung an den antiken Heroenkultus erinnert. Um den christlichen Heiligenkultus ins Dasein treten zu lassen, bedurfte es in der Tat lediglich einer, wenn auch bedeutenden Steigerung der Vorstellung von der Seinsweise der im Jenseits weilenden Seelen der Frommen und einer dem entsprechenden Erweiterung des denselben zugewiesenen Wirkungskreises. Aus diesem Grunde ist denn auch der christliche, durch die Antike bedingte Totenkultus zur Türe geworden, durch welche der Heiligenkultus in die Kirche eingedrungen ist.

Nicht gleich von Anfang an stand jedoch diese Türe offen. In den ersten Zeiten wirkte vielmehr der urchristliche, im Alten Testament wurzelnde Gottesbegriff noch zu energisch nach, war das Bewusstsein des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Kreatur noch zu lebendig, der Gegensatz zum Heidentum mit seinem Dienste toter Menschen, als welche die Götter vielerorts galten [2], noch zu heftig, als dass Christen sich hätten unterstehen können, Prädikate, die ihre Religion bloss dem Einen Gott zuerkannte, auf verstorbene Menschen zu übertragen, dieselben in die göttliche Sphäre zu erheben und ihnen irgend welche religiöse Verehrung zu Teil werden zu lassen.

---

sprungs sind. Noch deutlicher illustriert folgende Grabschrift den Zusammenhang zwischen heidnischer und christlicher Sitte: Sanctique tui Manes nobis petentibus adsint ut semper libenterque psalmos tibique dicamus (Rossi, R. S. Bd. III S. 499) Aus der Tatsache, dass in diesem Stück die christliche Sitte sich als eine einfache Fortsetzung der heidnischen erweist, wird sich wohl auch erklären, weshalb sie so gut wie ausschliesslich im Abendland in Gebrauch gewesen (auch die angeführten griechischen Inschriften entstammen dem Abendlande). Denn die Anrufung der Verstorbenen gehörte mit zum funeralen Stile des Westens, während sie dem Osten fremd geblieben zu sein scheint.

1) S. oben, dazu: Orato dominum tuum . . in orationibus tuis, ut possit amaritias meas indulgere, Rossi, R. S. III, S. 245. — Gentianus fidelis in pace . . . et in orationibus tuis roges pro nobis quia scimus te in Christo, Roller 72 n. 15. — Pete pro nos ut salvi simus, Kraus, R. E. I, 566.

2) In Anlehnung an die namentlich durch Euhemerus in den weitesten Kreisen eingebürgerte Vorstellung haben die kirchlichen Schriftsteller das Heidentum mit Vorliebe als einen Kult toter Menschen aufgefasst und bekämpft: Justin, Apol. I, 24; Athenagoras, Supplic. 28. 30; Theophilus I, 9; Tertull., Apol. 10; Minucius Felix 21; Lactantius, Div. Instit. I, 18.

Wenn jedoch diese und ähnliche Bedenken immer vollständiger überwunden oder doch zurückgedrängt worden sind und die anfangs geschlossene Türe sich immer vollständiger dem Heiligenkulte geöffnet hat, so liegt dies zunächst und im allgemeinen an jenem fortwährenden Eindringen antiker Elemente in die religiösen Anschauungen der Christenheit, die wir kennen gelernt, ganz im besondern aber an zwei Tatsachen, die sich als Produkte des Zusammenwirkens antiker und christlicher Ideen und Einflüsse erweisen und die in diesem Zusammenhange zu besprechen sind.

1. Die eine dieser Tatsachen ist das Aufkommen und sich Einbürgern der Vorstellung, dass der Mensch imstande sei, mehr zu tun, als was Gott von allen Menschen billigerweise fordern könne, und dass es in seiner Macht liege, auf diesem Wege zu einem Zustande der christlichen Vollkommenheit zu gelangen, der in demselben Masse, in dem er ihn über das gewöhnliche menschliche Niveau hinaushebe, ihn Gott näher bringe und ihm die Bürgschaft einer besonderen Gunst Gottes bereits im Leben und eines besonders hohen Lohnes im Himmel gewähre.

Diese Vorstellung verdankt ihre Entstehung der einzigartigen Energie, mit welcher die durch die Predigt des Evangeliums geweckten Kräfte in den ersten Zeiten sich vornehmlich auf dem sittlichen Gebiet bekundet haben. Auf sittliche Aufgaben konzentrierten in der Tat die besten ihrer Zeit ihre Kräfte, seis dass es ihnen galt, Gott ihre Liebe und ihren Dank zu erweisen, seis dass sie sich einen höheren Lohn bei Gott verdienen wollten. Sie fanden sich aber zu den grössten Anstrengungen und Opfern um so mehr bereit, je näher sie sich dem Ende der Welt glaubten.

Die eschatologischen Erwartungen haben jedoch nicht bloss die religiöse und sittliche Energie der ersten christlichen Geschlechter verstärkt, sondern sie haben noch das meiste dazu beigetragen, dieselbe nach einer ganz besonderen Richtung zu drängen. Der Glaube, dass das Kommen des Herrn zum Gericht in der nächsten Zukunft erfolgen werde, dass die gegenwärtige Weltordnung daher nur noch eine kurze Zeit zu bestehen bestimmt sei, musste eben mit Notwendigkeit den Gläubigen die Welt als eine Fremde erscheinen lassen [1], ihre Blicke von den gegebenen Verhältnissen ablenken und ihnen das Verständnis für die sittlichen Aufgaben erschweren, die das Christentum in der Welt zu erfüllen hatte. Wozu in Verhältnisse eingreifen, die vielleicht schon morgen Gott selbst umgestalten wird [2], die zudem noch in dem Zustande, in dem sie sich gegenwärtig befinden, voller Versuchungen und Gefahren für den Christen sind? Nur eines konnte unter derartigen Bedingungen dem Frommen als wirklich angezeigt erscheinen: mit Hintansetzung aller sonstigen Interessen alle Kräfte auf die spezifisch religiöse Aufgabe zu kehren, sein Heil zu schaffen, für die Zukunft zu leben, sich vorzubereiten auf die kommende neue Weltordnung [3].

Begünstigt aber und verstärkt wurde dieser weltabgewandte Zug der

1) S. Hebr. 13, 14; Hermas, Simil. I, 1 οἴδατε ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ. S. Harnack z. d. St. und zu I Clemens Inscript: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα. Vgl. II Clemens 5 ὅθεν, ἀδελφοί, καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.

2) Tertull., De exhort. castit. 12 christiani, quibus crastinum non est.

3) I Clemens 35.

altchristlichen Sittlichkeit durch eine zu ähnlichen Zielen hindrängende Strömung, welche, innerhalb der heidnischen Welt entsprungen, in den ersten christlichen Jahrhunderten immer mehr um sich griff und das Denken und Handeln weiter Kreise bestimmte [1]. Sie war ein Produkt des Irrewerdens der alten Völker an den Idealen, die sie anfänglich verfolgt, ihres Suchens nach einem festen Halt für das sittliche und religiöse Leben. Ihre einflussreichsten Vertreter waren die Philosophen. Lange Zeit hindurch hat die Predigt derselben in der Forderung gegipfelt, die Aussenwelt gering zu schätzen, sich von ihr abzuwenden, um das Glück lediglich in sich selbst, in der von den äusseren Einflüssen unabhängigen richtigen sittlichen Beschaffenheit des eigenen Innern zu suchen. Nachdem aber in der Nachfolge Platos eine höhere Welt entdeckt worden, der Inbegriff aller Vollkommenheit, die Heimat der Seele, pries sie als die höchste Aufgabe des Menschen an, die Seele aus den Banden der Materie, in der sie schmachtet, zu erlösen, durch Erkenntnis und Askese sie fähig zu machen, in die obere Welt zurückzukehren und zur Vereinigung mit Gott zu gelangen.

Unter dem Einfluss der eschatologischen Erwartungen mussten die sittlichen Bestrebungen der alten Christenheit, zumal in dem Medium, in welchem sie sich entwickelten, geradezu weltabgewandte, ja selbst asketische Ideale erzeugen. Schon frühe haben denn auch gerade die besten und frömmsten Christen ihrer Zeit, diejenigen, die am mächtigsten von der neuen Religion ergriffen worden waren und kein höheres Ziel kannten, als Gott zu dienen und seinen Willen zu erfüllen, ihre höchste Aufgabe nicht bloss darin erblickt, alle ihre Kräfte auf die Arbeit an der eigenen Seele zu richten, sondern sie haben noch alles, was sie von dieser Aufgabe abzuziehen oder ihnen dieselbe irgendwie zu erschweren drohte, als ein Hemmnis empfunden, das um jeden Preis beseitigt werden musste.

In dieser Stimmung an die heiligen Schriften ihrer Religion herantretend und in denselben nach Direktiven für ihr christliches Verhalten suchend, konnten sie in ihnen kaum etwas anderes finden als eine Bestätigung, gleichsam eine göttliche Sanktion ihrer Bestrebungen. Sie fanden zunächst auf beinahe einem jeden Blatte des Evangeliums die Mahnung des Herrn, die Welt zu verachten [2]. Sie lasen, dass der Herr allen, die ihm nachfolgen und zur Vollkommenheit gelangen wollten, befohlen, auf alles zu verzichten, auf Aecker und Haus, auf Vater, Mutter und Kinder, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen, für ihn zu leiden, zu dulden, ja selbst in den Tod zu gehen [3]. Und wie er selbst, so hatten die Apostel geurteilt, die nichts Eigenes besitzen wollten, die gelehrt, dass die Gestalt dieser Welt vergehe, dass die, welche kauften, sein sollten, wie wenn sie nichts besässen, die Weiber hätten, als hätten sie keine [4]. Die Weltentsagung, ja selbst die Weltverachtung schien durch diese und ähnliche Aeusserungen als

1) Ziegler, Geschichte der Ethik I (1882), S. 232 ff. P. E. Müller, Von den Spuren der Hierarchie und des asketischen Lebens in den Mysterien der Griechen und Römer, Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste Bd. 70 (1804) S. 15 ff.

2) Tertull., De patient. 7 omni paene in loco contemnendo saeculo scripturis dominicis commonetur.

3) S. besonders die Stellen aus Origenes bei Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis (1885) p. 18 ff.

4) Tertull., De cult. femin. II, 9.

die höchste christliche Forderung, ihre tatsächliche Verwirklichung als die höchste Tat des Gehorsams gegen den geoffenbarten göttlichen Willen erwiesen. Auf eine noch höhere Stufe wurden sie dadurch erhoben, dass sie sich zugleich als das wichtigste Stück der Nachfolge und Nachahmung Christi erwiesen. Was Christus von den Seinen als höchste Leistung gefordert, er hatte es ja selbst getan. Er selbst war arm gewesen. Er hatte seine Familie verlassen, Mutter und Brüder gering geachtet. Er hatte sein Fleisch von aller Befleckung rein erhalten, die Seele in einem Zustand völliger Affektlosigkeit bewahrt. Er hatte sich selbst verleugnet, da er, um Gott zu gehorchen, auf seine himmlische Herrlichkeit verzichtet hatte, um auf die Erde herabzusteigen, daselbst zu leiden und seinem irdischen Leibe abzusterben. Ihm nachfolgen, darnach streben, ihm ähnlich zu werden, konnte daher nur bedeuten: die Welt verachten, die Enthaltsamkeit üben, wie er selbst getan, alles Leid, das Gott verhängt, willig tragen und selbst den Tod nicht scheuen, den er erduldet [1].

Die am stärksten motivierte Forderung zur Weltflucht und Askese schien jedoch sicher die neue Religion in der Forderung zu enthalten, dass der Mensch vollkommen werden solle wie Gott selbst [2]. Denn in dem Masse, in dem der evangelische Gottesbegriff seines ursprünglichen Gehalts verlustig gegangen und an Stelle des himmlischen Vaters der von der Welt geschiedene Gott der Philosophen getreten war, hatte das christliche Denken mit besonderm Nachdruck gerade die negativen Seiten des göttlichen Wesens als seine Vollkommenheit begründend hervorgehoben, die Weltabgeschiedenheit, die Bedürfnislosigkeit, die Affektlosigkeit. Die von dem Christen zu erstrebende Vollkommenheit konnte daher nicht anders erscheinen, denn als Verwirklichung gerade dieser als wesentlich erachteten negativen Bestimmungen über die Gottheit [3].

Das weltabgewandte asketische Ideal erschien infolgedessen als begründet nicht bloss in dem geoffenbarten Willen Gottes, im Leben und Beispiel Jesu, sondern noch im Wesen Gottes selbst. Es war dies aber nicht bloss eine Sanktion der schon an und für sich zur Weltverachtung und zur Askese gravitierenden sittlichen Bestrebungen der alten Christenheit, sondern noch eine ungemeine Verstärkung ihrer Motive.

1) Tertull., De patientia 7 nec maior ad pecuniae contemptum exhortatio subiacet, quam quod ipse dominus in nullis divitiis invenitur . . . quod ergo nobis appetere minime opus est, quia nec dominus appetivit . . . Ignatius, ad Polycarp. 5 εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Clemens Alex., Strom. III, 10, 69 ἔξιν ἐγκρατείας ἄπονον περιπεποιημένος, κατὰ τὴν πρὸς τὸν Σωτῆρα ἐξομοίωσιν, cf. IV, 22. Für Origenes ist die gesamte Askese eine Nachahmung Christi, zahlreiche Stellen bei Bornemann p. 79 f. Methodius, Convivium, Orat. I, 5 ὁ κύριος ἄφθορον ἐφύλαξεν ἐν παρθενίᾳ τὴν σάρκα κοσμήσας· καὶ ἡμεῖς ἄρα, εἰ μέλλοιμεν καθ' ὁμοίωσιν ἔσεσθαι Θεοῦ καὶ Χριστοῦ, φιλοτιμώμεθα τὴν παρθενίαν τιμᾶν.

2) Ueber eines der wirksamsten Motive, das diesem Streben nach Gottähnlichkeit zu Grunde liegt, s. Harnack, D.-Gesch. Bd. I S. 499 f.; 524 f.; 564 f. Bd. II S. 46 f. Auch für die sittlichen Bestrebungen vieler Christen ist bezeichnend die von Clemens Alex., Strom. VI, 4 angeführte Antwort eines Gymnosophisten auf die Frage πῶς ἄν τις ἐξ ἀνθρώπων γένοιτο θεός; Εἰ πράξειεν ἃ πρᾶξαι ἄνθρωπον μὴ δυνατόν ἐστιν. Cf. ib. VII, 3 ἐξομοιούμενος Θεῷ ὁ γνωστικὸς τῷ φύσει τὸ ἀπαθὲς κεκτημένῳ, τὸ ἐξ ἀσκήσεως εἰς ἀπάθειαν συνεσταλμένον, ὡς ἔνι μάλιστα ἐξομοιῶν, cf. VI, 9; IV 3, 22. 24.

3) Tertull., De ieiunio 6 si Deus aeternus non esuriet, . . . hoc erit tempus quo homo deo adaequetur, cum sine pabulo vivit. De exhortat. castit. 13 . . hos qui intra paradisum recipi valent, tandem debere cessare ab ea re, a qua paradisus intactus est. Lactant., Instit. VI, 24 wer ehelos bleibt, hic erit consimilis Deo.

Aus den zahlreichen Begünstigungen, die sie erfahren, erklärt sich die Energie, mit welcher Weltverachtung und Askese in der alten Christenheit sich kundgegeben haben. Als die höchsten sittlichen Leistungen werden sie von allen kirchlichen Schriftstellern des dritten Jahrhunderts gepriesen. In immer neuen Tonarten kehrt bei ihnen das Wort wieder: habt nicht lieb die Welt. Die Liebe zur Welt schliesst die Liebe zu Gott aus und hemmt die Wirkungen des heiligen Geistes im Menschen. Der christlichen Weisheit Anfang heisst daher Weltentsagung. Vor allem gilt es, den irdischen Gütern zu entsagen. Denn an und für sich mit Ungerechtigkeit behaftet [1] und dem Gebiet des Fürsten dieser Welt angehörig [2], ist der Reichtum das stärkste Band, das die Menschen an die Welt kettet. Er nimmt ihn so sehr in Anspruch, dass ihm keine Zeit übrig bleibt für die Ausübung seiner religiösen Pflichten, dass er ihn verhindert, Christus nachzufolgen [3]. Und was vom Reichtum, das gilt bis zu einem gewissen Grade vom Besitze überhaupt [4]. Drum kann nur derjenige zur christlichen Vollkommenheit gelangen, der ihn gering schätzt [5] und die Forderung Christi erfüllt, indem er seine Güter an die Armen gibt [6]. Als ein nicht geringeres Hemmnis der Vollkommenheit als der Besitz erweist sich aber die Ehe. Denn nicht nur, dass sie den Menschen von Gott abzieht und ihn in die Interessen der Welt verwickelt [7], sondern sie verhindert ihn, seinen Leib in jenem Zustand der Reinheit und Unbeflecktheit zu bewahren, in dem einst Christus verharrt hat und der alle himmlischen Wesen auszeichnet, und ihn in der Weise würdig zu machen, vollen Anteil zu erlangen an der Herrlichkeit des kommenden Reichs [8]. Wie von der Welt im allgemeinen, ihren Gütern und Freuden, soll aber nach

1) Tertull., De patient. 7, cf. Hermas, Sim. I, 2. Irenäus IV, 30. Commodian, Carmen apol. 19.

2) Hermas, Sim. I, 3.

3) Cyprian, De lapsis 12 sequi autem Christum quomodo possunt, qui patrimonii vinculo detinentur?

4) Vgl. Lactantius, Inst. V, 6.

5) Cyprian, de habitu virginum 11.

6) Cyprian, De op. et eleem. 25; de dom. orat. 20. Origenes, Homil. 15 in Lev. (Opera ed. Lommatzsch T. IX p. 422) nos quibus lex Christi, si eam sequamur, nec possessiones in terra nec in urbibus domos habere permittit. Et quid dico urbibus domos? hic plures tunicas nec multam concedit possidere pecuniam: habentes enim, inquit, victum et vestitum, his contenti sumus. Hom. 27 in Num. (T. X p. 348) Quantis daemones putatis agi tormentis, si quem videant secundum verbum Domini vendere omnia sua quae possidet et dare pauperibus et tollere crucem suam et sequi Christum? Hom. 16 in Genes. (T. VIII p. 277) Negat Christus suum esse discipulum, quem viderit aliquid possidentem et eum, qui non renuntiat omnibus, quae possidet. Andere Stellen mehr bei Bornemann p. 18 sqq., 64 sqq.

7) I Corinth. 7, 32. Tertull., ad uxor. I, 3 cf. II, 4; de monog. 3; Cyprian, De habitu virginum 5; 17.

8) II Clemens 8 τοῦτο λέγει ὁ κύριος· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν. Tertull., De exhortat. castit. 13 quanti igitur et quantae ... qui deo nubere maluerunt ... quique se iam illius aevi filios dicaverunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis et totum illud quod intra paradisum non potuit admitti. Ad uxor I, 4 die Jungfrauen aeternum sibi donum domini occupaverunt, ac iam in terris non nubendo de familia angelica deputantur. Cyprian, de habitu virg. 3 die Jungfräulichkeit ist Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini. Ib. 22 Domini vox est illa dicentis: filii saeculi huius generant et generantur; qui autem habuerint dignationem saeculi illius et resurrectionis a mortuis, non nubent neque matrimonium faciunt: neque enim incipiunt mori. aequales enim sunt angelis Dei, cum sint filii resurrectionis (Lucas 20, 34 sq.). Quod futuri sumus, iam vos (die Jungfrauen) esse coepistis. vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis. Methodius, Convivium, Orat. I, 5 φιλοτιμώμεθα τὴν παρθενίαν τιμᾶν. ὁμοίωσις γὰρ θεοῦ φθορᾶς ἀποφυγή, cf. orat IV, 2.

den Forderungen der Stimmführer der alten Christenheit der nach Vollkommenheit strebende Christ sich abwenden und frei machen von seiner eigenen sinnlichen Natur. Der Leib gilt ihnen als Sitz der Sünde. Er ist voller unlauterer Begierden und Triebe. Seine Bezähmung bildet die Voraussetzung einer jeden höheren Sittlichkeit [1]. Es ist daher Pflicht, ihn zu bekämpfen, ihm zu entziehen, wonach er verlangt, durch Fasten und geschlechtliche Enthaltung seine Energie zu brechen [2].

Doch nicht genug hiemit. Damit die Seele ganz frei werde, muss der Mensch noch sein eigenes Selbst überwinden und durch die Uebung der Geduld, der Demut, des Gehorsams und der Selbstverleugnung alle selbstischen Regungen in sich ausrotten [3].

In dem Masse aber er dies tut, sich über die Welt erhebt, alles Irdische, ja alles Menschliche abstreift, lediglich seinem religiösen Berufe lebt [4], nähert er sich Gott. Mag er immerhin noch mit dem Leibe auf Erden leben, so gehört er nichtdestoweniger der himmlischen Sphäre an und führt ein Leben ähnlich demjenigen, das die Engel im Himmel führen [5].

Mit einer seltenen Uebereinstimmung haben bei all ihren Abweichungen in sonstigen Stücken und trotz verschiedenartiger Begründung die Führer der alten Christenheit derartige Ideale vertreten. Zwar haben sie dieselben in richtiger Schätzung der religiösen und sittlichen Leistungsfähigkeit der grossen Zahl nicht als für alle Christen verpflichtend ausgegeben, wie dies die Häupter der Marcioniten [6], Enkratiten [7], Hierakiten [8] und an-

1) Baur, Dogmengesch. I,[2] 1 (1865) S. 585 ff.; Hagenbach, Dogmengesch. (1888) S. 117.

2) Tertull., De resurrect. carnis 61 nos quoque, ut possumus, os cibo excusamus, etiam sexum a congressione subducimus. De Cultu fem. II, 9 multi . . . se spadonatui obsignant propter regnum Dei . . , aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis . . humilitatem animae suae in victus quoque castigatione Deo immolant. De patientia 13. Origenes, Hom. 13 in Exod. (T. IX p. 159) Carnem abstinentia, vigiliis, meditationum labore conficere; Hom. 9 in Levit. (T. IX p. 361) membra ab omni concupiscentia carnis mortificare, und andere Stellen bei Bornemann S. 39. Cf. Pseud.-Clemens ad Virgg. I, 9. Pseud.-Cyprian, De singularitate clericorum 39 sq.

3) Tertullian, De patientia; Cyprian, de bono patientiae. Clemens Alex., Strom. bes. IV—VII: der zur Apathie gelangte Gnostiker hat, obschon noch im Leibe wallend, dennoch beinahe aufgehört, an der menschlichen Natur Anteil zu haben. Origenes, De Principiis I, 8 lobt mortificantes membra sua quae sunt super terram, transcendentes non solum corpoream naturam, verum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque motus.

4) Tertull., de ieiunio 6; Cyprian, de dominica oratione 36; Clemens Alex., Strom. VII, 12 und 14; Origenes, Hom. 6 in Levit. (T. IX p. 272) Omni virtute nitendum est, ut ab occupationibus saeculi et a mundanis actibus liberi . . verbo Dei operam demus et in lege eius meditemur die ac nocte. Hom. in Genes. (T. VIII p. 230) Scripturis divinis et in lege Dei meditor die ac nocte, et omnino numquam desino inquirendo, discutiendo, tractando vel certe, quod maximum est, orando Deum et ab ipso poscendo intellectum . . . und andere Stellen bei Bornemann p. 32 sqq.; 75 sq.

5) S. die oben Anmerkung 8 S. 38 angeführten Stellen aus Tertullian und Cyprian. Für Clemens Alex. ist der zur Apatheia gelangte Christ ἰσάγγελος, Strom. VI. 13; VII, 12. Zu zahlreichen Malen bezeichnet Origenes die Vollkommenheit als vita angelica, Bornemann p. 41 und 80.

6) Tertull., adv. Marcionem I, 29 non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs nisi divortio baptisma mercata, cf. IV, 11.

7) Tatian in seiner bei Clemens Alex., Strom. III, 12 zitierten Schrift περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ verwirft die Ehe. Hippolytus, Philosoph. VIII, 20 ἀπεχόμενοι ἐμψύχων, ὑδροποτοῦντες καὶ γαμεῖν κωλύοντες, καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ καταξήρως προσέχοντες.

8) Epiphanius, Haer. 67,2 οὐδεὶς μετ' αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα. Auch die Hierakiten enthielten sich des Fleisch- und Weingenusses.

derer asketischer Genossenschaften getan haben[1]. Sie haben, unter der Nachwirkung einer gesünderen Auffassung des Christentums stehend, solche Gläubige, die sich an die allgemeinen sittlichen Gebote hielten und denselben zu genügen suchten, für volle Christen und als solche teilhaft der verheissenen Segnungen des Christentums angesehen. Allein mit einer um so grösseren Energie haben sie geltend gemacht, dass derjenige Christ, der ganz nur seinem religiösen Berufe leben und Gott aus allen Kräften dienen wolle, bei diesen allgemeinen Geboten nicht stehen bleiben dürfe, da sie, zum Teil wenigstens, mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit erlassen, einen unvollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens bildeten, dass er sich daher an diesen Willen selbst halten müsse, so wie derselbe im Wesen Gottes tatsächlich begründet sei[2]. Nicht das, was Christus, später die Apostel, allen Menschen geboten, sondern das, wozu sie einzelne ermahnt, müsse für den nach dem Höchsten strebenden Christen massgebend sein[3]. Nur wer diesen Geboten der höchsten Sittlichkeit nachkommt, gilt in ihren Augen als ein vollkommener Christ[4], als ein wahrer Nachfolger seines Herrn, als ein Nachahmer Gottes. Er allein verehrt Gott in der rechten Weise[5], denn seine Leistungen sind das höchste Opfer, das er Gott darbringen könnte[6]. Drum ruht auch

1) Clemens Alex., Strom. III, 6 sqq. Bezeichnend μιμεῖσθαι δ'αὐτοὺς οἱ μεγάλαυχοί φασι τὸν Κύριον, μήτε γήμαντα, μήτέ τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον· μᾶλλον περὶ τοὺς ἄλλους νενοηκέναι τὸ εὐαγγέλιον καυχώμενοι, s. Harnack, die Lehre der zwölf Apostel (1884) S. 20 f.

2) Tertull., De exhortat. castit. 2 Alte et impresse recogitandam esse dico dei voluntatem, quid etiam in occulto velit. 3 Nam etsi quaedam videntur voluntatem dei sapere, dum ab eo remittuntur, non statim omne quod permittitur ex mera et tota voluntate procedit eius qui permittit. Quae etsi sine voluntate non est, quia tamen aliquam habet causam in illo cui indulgetur, quasi de invita venit voluntate . . . Vult nos deus agere quaedam placita sibi, in quibus non indulgentia patrocinatur, sed disciplina dominatur. Si tamen alia istis praeposuit, utique quae magis vult, dubiumne est ea nobis sectanda esse quae mavult, cum quae minus vult, quia alia magis vult, perinde habenda sunt atque si nolit? 1 Nemo indulgentia utendo promeretur, sed voluntati obsequendo. Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est. Hermas, Sim. V, 3 τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φύλασσε, καὶ ἔσῃ εὐάρεστος τῷ θεῷ . . . ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς, ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν. Mand. IV, 4 Wer eine zweite Ehe eingeht, οὐχ ἁμαρτάνει. ἐὰν δὲ ἐφ' ἑαυτῷ μείνῃ τις, περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον. Origenes, Hom. 17 in Genes. (T. VIII p. 296).

3) Cyprian, ad Virgines 23 nec hoc iubet Dominus, sed hortatur, nec iugum necessitatis inponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum. Origenes, Comm. in epist. ad Rom. III, 3 (VI p. 181 Lomm.) Cum omnia praecepta fecerimus, memineri-mus tamen quid simus et dicamus: servi inutiles sumus (Luc. 17, 10). Si autem addas aliquid praeceptis, tunc non iam inutilis servus eris, sed dicitur ad te: euge serve bone et fidelis; quid autem sit quod addatur praeceptis et supra debitum fiat, Paulus apostolus dicit: de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do. Hoc opus super praeceptum est. Qui ergo completis praeceptis addiderit etiam hoc, ut virginitatem custodiat, non iam inutilis servus, sed servus bonus et fidelis vociferetur. Et iterum praeceptum est, ut hi qui evangelium annunciant, evangelio vivant, Paulus tamen dicit . . . . I Corinth 9, 14.

4) Didache VI, 2 εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ, cf. I, 4.

5) In der Didache werden I, 4 die Enthaltsamkeit sowie I, 5 die vollkommene Freigebigkeit als „die Entfaltung der Gottesliebe aufgefasst", s. Harnack, Proleg. S. 47. Hermas, Sim. V, 1 fordert auf νηστεύειν τῷ κυρίῳ. Am deutlichsten Origenes, in Matth. T. IV p. 401 (Bornemann p. 27) Haec (quae fiunt ad utilitatem hominum) qui facit in Christianos, pedes Domini ungit unguento . . . qui autem castitati studet, in ieiuniis et orationibus permanet, in adversis patientiam habet sicut Job, in tentationibus veritatem Dei non timet confiteri: — quae omnia ceteris hominibus nihil prosunt, sed tantum ad gloriam Dei proficiunt — hoc est unguentum, quod ungit caput Domini Christi. Vgl. Psd. Clemens, ad. virgg. I, 4 und 7.

6) Tertullian, De resurrect. carn. 8 kennt als sacrificia deo grata: conflicta-

Gottes Wohlgefallen auf ihm, Schon hienieden bildet er einen Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes. Im Jenseits aber wird er ihn einst mit einem höheren Lohn bedenken und ihm eine höhere Stufe der Seligkeit zuweisen als den Christen gewöhnlichen Schlages [1].

Das weltabgewandte asketische Ideal der ersten Jahrhunderte war so beschaffen, dass es auf zweierlei Arten verwirklicht werden zu können schien, sowohl durch Asketen der strengsten Observanz [2], als durch Märtyrer. Märtyrer und Asketen erscheinen daher als Brüder. Sie verwirklichen lediglich in verschiedenen Sphären und unter verschiedenen Bedingungen dasselbe religiös-sittliche Ideal. In ihrem Tun sind sie geleitet von denselben Beweggründen, den höchsten, die es für den Christen gibt: beide wollen Gottes Willen erfüllen, beide wollen Christus nachfolgen. Sie vollbringen dieselben Leistungen; sie verachten die Welt, geben Hab und Gut preis, lösen sich los von allen irdischen Verhältnissen, Familie, Gesellschaft, verleugnen sich selbst, geben ihren Leib dahin, um Gott zu verherrlichen und zu ihm zu gelangen. Weil Verwirklicher des höchsten Ideals, erscheinen sie ihren Zeitgenossen als die Vollkommenen. Ihr Tun ist der beste Beweis für die Tadellosigkeit ihrer Gesinnung, die Aufrichtigkeit ihres Glaubens, die Lebendigkeit ihrer Hoffnung, die Stärke ihrer Liebe. Die Taten, die sie vollbringen, das Ausharren in den Versuchungen und Leiden des Martyriums sowohl als der Askese, erscheinen so sehr als Leistungen, die das Mass dessen, was der Mensch aus eigener Kraft auszurichten vermag, übersteigen, dass sie nur dank eines ganz besonderen göttlichen Beistandes ausgeführt werden können [3]. Der Vollkommene ragt

---

tiones animae, ieiunia et seras et aridas escas . . . Virginitas quoque et viduitas et modesta in occulto matrimonii dissimulatio et una notitia eius de bonis carnis deo adolentur. De Cultu femin. II, 9 num quid non aliqui abstinentes vino et animalibus esculentis . . . humilitatem animae suae in victus quoque castigatione deo imolant? De ieiunio 16 si mavult opera iustitiae, non tamen sine sacrificio, quod est anima conflictata ieiuniis. Origenes, Homil. 9 in Lev. (T. IX p. 361) Ego si renuntiem omnibus, quae possideo, et tollam crucem meam et sequar Christum, holocaustum obtuli ad altare Dei; aut si tradidero corpus meum ut ardeam, habens charitatem, et gloriam martyrii consequar, holocaustum meipsum obtuli ad altare Dei . . . . Si membra mea ab omni concupiscentia carnis mortificavero, si mundus mihi crucifixus sit et ego mundo, holocaustum obtuli ad altare Dei, et ipse meae hostiae sacerdos efficior; vgl. Methodius, Convivium, Orat. V, 1 sq. (die Jungfrauschaft ein Opfer). Indessen dienen derartige Opfer nicht bloss zur Verherrlichung Gottes, sondern sie unterstützen das Gebet dessen, der sie darbringt, und stimmen Gott für ihn milde. Tertull., de patientia 13 Quae igitur negotiatio patientiae in corpore? Inprimis adflictatio carnis, hostia domino placatoria per humiliationis sacrificium, cum sordes cum angustia victus domino libat, contenta simplici pabulo puroque aquae potu, cum ieiunia coniungit, cum cinere et sacco inolescit. Haec patientia corporis precationes commendat, deprecationes affirmat; haec aures Christi dei aperit, severitatem dispergit, clementiam elicit. Dieselben Opfer haben schliesslich nach dem Glauben des dritten Jahrhunderts eine satisfaktorische Kraft und gewähren einen Anspruch auf einen besonders hohen Lohn, s. Harnack, D.-G. I S. 386 ff.; Wirth, Der Verdienst-Begriff in der christlichen Kirche (1892) I S. 19 ff., 39 ff.

1) Tertull., Scorpiace 6 quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum? Derselbe Gedanke in derselben Form bei Clemens Alex., Strom. V, 14; Cyprian, De habitu virg. 23. Vgl. Hermas, Mand. VIII; Tertull., ad Scap. 4 maiora certamina, maiora praemia.

2) Wie zahlreich dieselben bereits im zweiten und dritten Jahrhundert in allen Teilen und Ständen der Christenheit gewesen sind, geht aus dem Zeugnis beinahe aller kirchlichen Schriftsteller hervor. S. die Zusammenstellung dieser Stellen bei Lucius, Die Therapeuten (1879) S. 137 ff.; Zahn, Forschungen für Gesch. des neutest. Kanons II (1883) S. 185 ff.

3) I. Clemens 38 ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν. Tertull., De virginibus veland. 13 Et si a deo

daher nicht bloss durch seine eigene Tüchtigkeit weit über das gewöhnliche sittliche Niveau hinaus, er übertrifft nicht bloss seine Glaubensgenossen durch seine Gesinnung und seine Taten, sondern er erscheint denselben noch als Träger einer höheren übernatürlichen göttlichen Kraft, die ihn vor allen übrigen Menschen auszeichnet und ihn in ein näheres Verhältnis zu Gott bringt, bereits schon in diesem, ganz im besonderen aber im jenseitigen Leben[1].

In demselben Masse aber, in dem der Vollkommene mit derartigen Prädikaten ausgestattet und gleichsam in eine andere höhere Sphäre als die gemeinmenschliche gerückt wurde, musste er in den Augen seiner Verehrer eine Bedeutung erlangen, die in vieler Beziehung derjenigen gleichkam, welche die Heiden ihren Heroen beizulegen gewohnt waren. Denn auch für die Heiden bestand ja die Bedeutung ihrer Heroen vornehmlich darin, dass dieselben Leistungen vollbracht, welche die menschliche Kraft zu übersteigen schienen, dass etwas Uebermenschliches, Göttliches in ihnen vorhanden gewesen, dass sie nach dem Tode in eine höhere Daseinsform eingegangen waren. Bei dem fortdauernden Einfluss, den der antike Totenkultus und die in den ersten Jahrhunderten so verbreiteten Vorstellungen von der höheren Daseinsform der abgeschiedenen Seelen auf die christlichen Kreise ausübten. bei dem immer lebendiger sich bekundenden Bedürfnis, die vermeintliche Lücke zwischen Gott und Welt durch die Statuierung von Mittelwesen auszufüllen, konnte es nicht wohl ausbleiben, dass, wenn auch unter anderen Namen und mit vielfach modifizierten Attributen, die christlichen Vollkommenen mit der Zeit in eine Stellung einrückten, ähnlich derjenigen, welche in der gleichzeitigen heidnischen Weltanschauung die Heroen einnahmen.

2. Wenn nun aber dieser Prozess sich innerhalb einer verhältnismässig kurzen Zeit und mit einer solchen Energie vollzogen hat, dass er die prinzipiellen Bedenken, die einer jeden Kreaturvergötterung ursprünglich im Wege standen, wo nicht überwunden, so doch zurückgedrängt hat, so liegt dies nicht zuletzt an der Tatsache, dass gleich von Anfang an die christlichen Vollkommenen in einen Rahmen hineingestellt worden sind, in welchem ihre Person und ihre Tat eine neue, höhere und der grossen Zahl verständlichere Bedeutung erlangen mussten, in welchem ihr an sich doch so vorwiegend passives Verhalten zu einem aktiven wurde, die weltflüchtigen und sich abmergelnden Asketen so wie die widerstandslos ihr Leben preisgebenden Märtyrer zu volkstümlichen, streitbaren Helden sich umgestalteten, die nur zum Scheine unterlagen, in Wahrheit aber sich als Sieger erwiesen, und zwar über

---

confertur continentiae virtus, quia gloriaris quasi non acceperis? cf. De patientia 1. Cyprian, de habitu virgg. 4 continentiae munus. Origenes, In ep. ad Rom. (T. VI p. 40) donum castitatis. In cant. III (T. XV p. 6) castitatis donum, continentiae gratia (s. Bornemann p. 68). Methodius, Conv. Orat. III, 14 θεοδώρητον τὸ τῆς παρθενίας ἐπιτήδευμα.

1) Athenagoras, Suppl. 33 τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ. Acta Theclae 5 μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται. Ps. Clemens, ad virgg. I, 9 die jungfräulichen Personen sind Häuser und Tempel, in denen Gott bleibt und wohnt. Const. Apost. IV, 14. Nur ein anderer Ausdruck zur Bezeichnung derselben Sache ist das viel gebrauchte Bild von der ehelichen Verbindung Gottes oder Christi mit dem Asketen: Tertull., ad Uxorem I, 4 malunt deo nubere. Deo speciosae, deo sunt puellae, cum illo vivunt .... De exhortat. castit. 13 qui deo nubere maluerunt. Cyprian, Epist. 4, 4 cf. 2; De habitu virgg. 20. Stellen aus Origenes bei Bornemann p. 80. Ueber Methodius Harnack, D.-G I S. 701 ff.

den stärksten aller Feinde, der je die Menschheit bekriegt, als Beschützer und Retter ihrer Glaubensgenossen.

Dieser Rahmen ist kein anderer, als das durch den Gegensatz und den Kampf der guten und bösen Geister bedingte christliche Weltbild der ersten Jahrhunderte.

Als integrierender Bestandteil der neuen Religion war dasselbe aus der alten Welt überkommen[1]. Es hatte sich aber um so leichter und fester einzubürgern vermocht, als es nicht bloss Ansätze zu wahlverwandten Gebilden im Denken der Zeit vorgefunden hatte[2], sondern noch durch den Gegensatz und den Kampf gegen die heidnischen Mächte, in welchem die Christen standen, in hohem Masse begünstigt worden war.

Denn diese Mächte waren in den Augen der Christen nicht etwa bloss Einrichtungen und Geistesrichtungen, welche das Heidentum erzeugt hatte und die nunmehr der neuen Religion im Wege standen; es war selbst nicht die heidnische Gesellschaft und der heidnische Staat, die mit Gewalt gegen die Christen vorgingen, es waren vielmehr in erster Linie die alten Götter selbst[3].

So vollständig eben die Christen der ersten Jahrhunderte sich von dem Dienste jener Götter, die sie früher verehrt, losgesagt haben mochten, an die Existenz derselben als überirdischer geistiger Mächte fuhren sie fort zu glauben. Nur dass sie sie nicht mehr als gute, sondern nur noch als böse Mächte kannten, als Geister des Irrtums und der Finsternis, als Feinde des wahren Gottes[4], auf nichts mehr bedacht, als auf die Erhaltung ihres Ansehens und ihres Kultus[5] unter den Menschen, und aus diesem Grunde gerade gegen die Christen ihre gesamte Streitmacht aufbietend, um sich an ihnen als an Abtrünnigen zu rächen und sie zu verhindern, ihrer Herrschaft auf Erden ein Ende zu bereiten[6]. Der Kampf mit dem Heidentum galt daher den Christen nicht als ein Kampf mit Menschen, sondern mit den bösen Mächten selbst, und je schwächer sich ihre kleine Zahl in der heidnischen Welt fühlte, desto gewaltiger und beängstigender kam ihr diese Macht vor.

Nun war allerdings — und dies musste ihnen zur Beruhigung und Ermunterung dienen — diese Macht keine unüberwindliche. Die bösen Geister

---

1) Roskoff, Gesch. des Teufels (1869) Bd. I S. 199 ff. Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche, Preussische Jahrbücher Bd. 93 (1898) S. 1 ff.

2) Seitdem Xenokrates zur Erklärung des Bösen in der Götterwelt böse Geister statuiert (s. Hild, Les Démons S. 293), war deren Heer unter dem Einfluss des sich vertiefenden sittlichen Bewusstseins, der transcendenten Weltanschauung, der Einwirkungen der orientalischen Religionen beständig erstarkt. Sowohl die Stoiker (Zeller Bd. III, 1 S. 320) als die Neupythagoräer (ib. III, 2 S. 139) und ganz im besondern die Neuplatoniker (ib. III, 2 S. 171) haben dem Glauben an böse Dämonen Vorschub geleistet. Celsus bei Origenes VII, 69 setzt diesen Glauben bei der grossen Zahl seiner Zeitgenossen voraus. Doch erst aus den christlichen Schriftstellern erhellt der grosse Einfluss, den er auf die heidnische Weltanschauung ausgeübt hat.

3) Die Vorstellung, dass die Götter der Heiden Dämonen sind, hat das Christentum vom Judentum überkommen (s. die Stellen bei Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament, ad 1 Corinth. 10, 20). Sie findet sich oft unvermittelt neben der euhemeristischen Theorie bei zahlreichen kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte, u. a. bei Justin, Apol. I, 5 u. 9; Dial. 30; Athenagoras, Suppl. 26; Tertullian, Apol. 23: deos quos praesumpseratis, daemonas esse cognoscitis; Minucius Felix 27; Origenes, Exhortat. ad martyr. 32.

4) Justin, Apol. I, 58.

5) Sie bedürfen eben der Opferdüfte als Nahrung, Athenagoras, Suppl. 27; Tertull., Apol. 22; Minucius Felix 27; Origenes, Exhort. ad martyr. 45.

6) Origenes, Cont. Cels. III, 29.

hatten vielmehr bereits eine Niederlage erlitten in der Person ihres Fürsten, und zwar durch keinen geringeren als den Stifter der neuen Religion, durch Christus selbst. Denn dazu hatte sich ja nach dem Dafürhalten der Gläubigen der Sohn Gottes geoffenbart, dass er die Werke des Teufels zerstörte [1], den Fürsten der Finsternis und die Herrschaften und Mächte offen zum Spott machte, indem er über sie triumphierte [2]. Bereits die Evangelien, vor allem das Evangelium nach Lukas, haben das Leben Jesu als einen Kampf gegen den Teufel geschildert [3]. Unter demselben Gesichtspunkte hat es die grosse Zahl der späteren Schriftsteller aufgefasst [4]. Auch für sie gipfelt das Leben Jesu in seinem Kampfe mit dem Satan, unter dessen Herrschaft die gesamte Menschheit geraten war, der nunmehr aber vom Herrn überwunden und seiner Ohnmacht überführt ward. Nach Art eines Zweikampfes wird mitunter das Vorgehen Christi gegen den Teufel aufgefasst: Christus habe den Teufel herausgefordert und zu Boden geschlagen [5]. Die Waffe, deren er sich in diesem Kampf bedient, sei sein vollkommener Gehorsam gewesen [6]; den Gipfel dieses Gehorsams bilde sein Tod [7]. Dadurch, dass er sich in den Tod gegeben, habe Christus den Teufel am sichersten überwunden, um so mehr, als es nach gewissen verborgenen Gesetzen begründet zu sein scheine, dass der freiwillige Tod eines gerechten Mannes für das allgemeine Beste die Macht und Gewalt der bösen Macht breche [8].

Indessen, obschon durch Christus besiegt, hat doch der Teufel und sein Heer seine Macht in der Welt und über die Menschen keineswegs vollständig eingebüsst. Bis zum grossen Gerichtstage, an welchem er ihn mit seinem Anhang richten und für immer unschädlich machen wird [9], hat ihm Gott freie Hand gelassen, oder vielmehr er bedient sich seiner und seiner Genossen, um die Menschen zu versuchen, ihnen die Gelegenheit zu bieten, im Kampfe ihre Kraft zu erweisen und über das Böse zu siegen [10]. Ueber die Niederlage unwillig, die er durch Christus erlitten, und zerberstend vor Neid darüber, dass ein Teil der Menschheit ihm den Gehorsam aufgekündigt, sucht nunmehr der Teufel seine erschütterte Herrschaft in der Welt wiederum herzustellen [11]. Seine ganze todbringende Macht bietet er auf, um sie gegen die Christen ins Feld zu führen [12]. Wie ein brüllender Löwe geht er, suchend, wen er verschlinge [13]; wie ein Feind, der eine Stadt belagert, schleicht er um die Mauern,

1) 1 Johannes 3, 28.
2) Colosser 2, 15; Hebräer 2, 14.
3) Vgl. Harnack, Medizinisches aus der alten Kirche (1892) S. 109. Müller a. a. O. S. 4 f.
4) Justin, Apol. II, 46; Dial. 116; Irenaeus IV, 24; Tertullian, de fuga 2. In selbständiger Weise hat diesen Gedanken jedoch erst Ephraem durchgeführt in einem Hymnenzyklus, den man nicht mit Unrecht „eine alte Messiade“ genannt hat: Ephraem, Carmina Nisibena ed. Bickell 1866, carm. 35—39, deutsch von Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland (1882) S. 97 ff.
5) Irenäus V, 21: adversus inimicum nostrum bellum provocans, et elidens eum qui in initio in Adam captivos duxerat nos.
6) Ib. III, 18 . . certans et per obedientiam inobedientiam persolvens, alligavit autem fortem et solvit infirmos.
7) Ib. V, 16.
8) Origenes, Cont. Cels. I, 31.
9) Justin, Dial. 111; 121. Tatian 12. Tertullian, Apol. 33.
10) Tertullian, Scorpiace 6.
11) Cyprian, De unitate 3.
12) Eusebius, Histor. eccles. X, 4.
13) 1 Petrus 5, 8.

herumspähend, ob er nicht eine Stelle fände, die, weniger gut befestigt, ihm erlaube, in die Festung einzudringen[1].

Auf dreierlei Weisen[2] versucht er, die Abtrünnigen sich wiederum zu unterwerfen. Einmal dadurch, dass er sie zum Bösen verführt, zur Sünde verleitet. Er dringt gleichsam in das Innere des Menschen ein[3], weckt in seinem Herzen unlautere Begierden oder benützt die Freuden und Genüsse, welche die heidnische Welt bietet, als Lockmittel, um ihn seinen sittlichen Aufgaben untreu und seiner Macht wiederum dienstbar zu machen[4]. Nicht minder gefährlich erweist sich der Teufel den Christen dadurch, dass er sie an der Wahrheit irre zu machen sucht. Zu diesem Zwecke bedient er sich der Häresie. Die Irrlehrer sind seine Diener. Er erweckt sie, schiebt sie vor, stellt sie den Zeugen der Wahrheit entgegen, unterstützt durch Zeichen und Wunder ihre Propaganda, um die Geister zu verwirren, die Gläubigen in den Irrtum zu verstricken und in der Weise zu Sklaven des Verderbens zu machen[5].

Doch seine ganze Bosheit offenbart der Teufel erst in der dritten Art, auf welche er die Christen bekämpft, in den Verfolgungen, die er gegen sie ins Leben ruft. Die Christenverfolgungen sind sein eigenstes Werk[6]. Nur zum Scheine sind sie durch Menschen veranlasst. Nicht aus eigenem Antrieb in der Tat, sondern lediglich weil der Teufel sie dazu drängt, gehen die Heiden gegen die Christen vor[7]. Kaiser, Senat, die Gewaltigen und die Machthaber sind gewissermassen nur Werkzeuge in seiner Hand. Sie bekämpfen den Christenglauben, ohne auch nur zu merken, welches die schlechten und ungerechten Pläne des Teufels sind[8]. Er täuscht das Volk durch falsche Anschuldigungen, die er gegen die Christen in Kurs setzt[9], und erregt seinen Zorn gegen die Unschuldigen[10]. Und wie in den Massen, so ist er in den Einzelnen tätig. Er beseelt den Richter, der die Unschuldigen verurteilt, er ist wirksam im Henker, der die Schuldlosen peinigt[10], und gibt ihm neue Qualen ein[11], um seine Opfer zur Verleugnung zu bewegen. Nicht ein Kampf mit Menschen sind daher die Verfolgungen, vielmehr mit dem Teufel selbst und seinen Dämonen.

Auf allen Gebieten den Nachstellungen und Angriffen[12] der bösen Mächte ausgesetzt, an keinem Ort und zu keiner Zeit vor ihren Anschlägen sicher[13], musste der Christ seine oberste Sorge darin erblicken, sich gegen diese gewaltigen und gefährlichen Feinde zu behaupten[14]. Sein Leben wurde zum Kampf[15], sein Beruf zum Kriegsdienst[16]. Angetan mit der Waffenrüstung Gottes,

1) Cyprian, De zelo et livore 2.
2) Tertull., De paenitentia 7.
3) Tertullian, Apol. 22.
4) Tertullian, De paenitentia 7. Cyprian l. c.
5) Justin, Apol. I, 56. 58; Tertull., adv. Prax. 1; Cyprian, De unitate 3; Eusebius, K.G. II, 14; IV, 7.
6) Sendschreiben der Gemeinde von Lyon bei Eusebius K.G. V, 1 pass; Origenes, Cont. Cels. VIII, 44; Exhortat. ad martyr. 32; Eusebius K. G. IV, 7; V, 21.
7) Justin, Apol. I, 5.
8) Origenes l. c. IV, 32.
9) Minucius Felix 30.
10) Sendschreiben der Gemeinde von Lyon l. c. n. 14.
11) Ib. n. 27; (Lactantius), De mortibus persecut. 16.
12) Passio s. Perpetuae 10. 20.
13) Tertullian, Apol. 23; De orat. 29; De paenit. 17.
14) Justin, Dial. 30.
15) Cypr., de mortal. 4; de zelo et livore 16.
16) I Clemens ad Corinth. 27 στρατευσώμεθα, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ...

galt es ihm, gegen die Schliche des Teufels zu bestehen, die Herrschaften und Weltherrscher der Finsternis zu bekämpfen[1]. Drum fühlt er sich als Streiter Jesu Christi[2]. Er weiss, dass er eingereiht ist in das Kriegsheer Gottes[3] und dass ihn Christus zu dessen Dienst selbst angeworben hat[4]. Der Eid, den er ihm bei der Taufe geleistet, war der Fahneneid[5], der ihn zum Gehorsam und zum mutigen Ausharren auf dem Posten verpflichtet, auf welchen ihn sein Feldherr gestellt hat[6]. Sowenig wie der Soldat steht der Christ, wo immer nur er sich im Kriegsdienst fleissig geübt[7], dem Feinde wehrlos gegenüber: Glaube und Tugend bilden einen Schild, an welchem die Pfeile des Bösen abprallen[8]. Das Gebet[9] aber und das Aussprechen des Namens Christi[10], noch mehr das Kreuzeszeichen[11] sind Waffen, mit welchen er sich mit Erfolg gegen den Feind schützen und verteidigen kann.

Wie mutig und entschlossen jedoch die christlichen Streiter sich auch erweisen mögen, so ist es doch bei der Art der Kriegführung des Teufels eine vorwiegend defensive Stellung, die ihre Kriegsmacht einnimmt. Mögen sie daher die feindlichen Angriffe noch so glänzend abweisen, sie wären nicht imstande, die Schlacht zu entscheiden und die Macht des Teufels zu brechen, wenn sich nicht zu allen Zeiten Kämpfer in ihrer Mitte gefunden, welche nach Art der Helden der Urzeit gleichsam aus Reih und Glied hervortraten, eine Art von Zweikampf mit dem Fürsten der feindlichen Macht aufnahmen und mit einem solchen Mut und einer solchen Todesverachtung mit ihm stritten, dass sie als Sieger aus dem Kampf hervorgingen, durch die Ueberwin-

---

Ignatius ad Polycarp. 6 ἀρέσκετε ᾧ στρατεύσθε; Cyprian, De mortalitate 2 qui Deo militat.

1) Epheser 6, 11.

2) II Timoth. 2, 3 καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ. Cyprian, ad Fortunatum 1 hortamenta . . quibus milites Christi ad spiritale et caeleste certamen animarem. Epist. 61, 3 impugnat Christi adversarius castra et milites Christi. Origenes, Hom. 9 in Jesu Nave (T. XI p. 100) Jesu duce semper vincent milites sui.

3) Tertullian, De orat. 19 militia Dei sumus; Cyprian, Ep. 58, 2 Dominus militiam nostram magisterio et hortamento sui sermonis instruxit.

4) Lactantius, Div. Instit. VII, 27 infatigabilem militiam deo militemus.

5) Tertullian, ad Martyres 3 vocati sumus ad militiam dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondemus.

6) Clemens Alex, Strom. VII, 16 m, cf. I Clement. ad Corinth. 21.

7) Tertull. l. c.; De oratione 19 statio (das Wort kommt bereits bei Hermas, Sim. V, 1 vor) de militari exemplo nomen accepit.

8) Epheser 6, 13 ff.; Ignatius ad Polyc. 6. Tertullian l. c. Cyprian, de zelo et livore 16.

9) Origenes, de orat. 12; Tertull., de orat. 29.

10) Justin, Dial. 111. 121. Minucius Felix 27.

11) Canones Hippolyti 29 signa frontem tuam signo crucis ad vincendum satanam. Lactantius, Divin. Institut. IV, 28 quanto terrori sit daemonibus hoc signum, sciet, qui viderit, quatenus adiuvati per Christum de corporibus, quae obsederint, fugiant. Cyrill. Hieros., Catech. XIII, 36. Die Voraussetzung, von welcher hiebei die Christen ausgingen, war die, dass das Kreuzeszeichen, dadurch dass es die Dämonen an die Niederlage erinnerte, die sie durch den Kreuzestod Christi erlitten, ihnen ihre Machtlosigkeit so deutlich vor Augen führte und ihnen eine solche innere Pein bereitete, dass sie schleunigst das Weite suchen mussten. Wenn daher der Christ auf Schritt und Tritt, bei allem, was er unternehmen mag, das Kreuzeszeichen macht, wenn er ganz im besondern Speise und Trank vor deren Genuss und sein Bett, bevor er sich zum Schlafe hinlegt, mit dem Kreuzeszeichen versieht (Stellen bei Smith and Cheetham, Dict. of christ. antiquit. II S. 1895 ff.; Kraus, Real-Encykl. II S. 251 ff.), so hat dies keinen andern Zweck, als den Feind, der überall gegenwärtig ist und der jede Gelegenheit benutzt, um den Gläubigen zu schädigen und in seinen Leib zu fahren (Clemens Romanus, Recognitiones IV, 15 f), von sich fernzuhalten.

dung des Führers dem gesamten feindlichen Heere eine Niederlage beibringend. Diese Vorkämpfer[1] in der Schlacht gegen den Teufel sind die Märtyrer und die Asketen.

Wenn schon auf verschiedenem Gebiete und zu verschiedenen Zeiten, kämpfen Märtyrer und Asketen denselben Kampf gegen denselben Feind[2]. Beide fordern gleichsam den Teufel zum Zweikampfe heraus, der Märtyrer durch sein Bekenntnis „ich bin ein Christ", der Asket durch sein Bestreben, die schwersten sittlichen Forderungen seiner Religion buchstäblich zu erfüllen, sich in sittlicher Hinsicht über alle Menschen zu erheben[3]. Weder das eine noch das andere kann aber der Teufel ertragen. Mit seiner ganzen Macht zieht er daher gegen sie zu Felde[4], um sie von ihrem Bekenntnis oder Vorsatz abzubringen, um vor den Augen der Welt seine überlegene Macht darzutun. Doch Märtyrer und Asketen halten ihm stand, und zwar deshalb, weil sie die Welt verachten, sich von allem Irdischen losgelöst haben, so dass der Teufel weder durch äussere Gewalt, noch durch Verlockungen und Drohungen ihre vom äusseren Menschen unabhängige Seele zu treffen vermag[5]. Die Seele bildet darum den Ort, an welchem die Macht des Teufels abprallt, an welchem seine Ohnmacht sich offenbart. Vermindert im Urteil der Welt[6] und seinem eigenen muss er sich vom Kampf zurückziehen als der Besiegte.

Leidend haben Märtyrer und Asketen ihn bezwungen[7]. Sie sind die eigentlichen Streiter in jenem gigantischen Krieg[8], welchen Gott und Teufel um die Herrschaft über die Menschen führen, in jenem Eroberungszug, der zum Zwecke hat, an dem Orte, an welchem einst der Teufel geherrscht, den Staat Gottes aufzurichten. Sie sind die Helden des grossen Gotteskampfes[9]. Wie einst die Völker der alten Welt, zur Zeit, als sie noch in stetem Kriegszustand lebten und ihnen die physische Kraft und der kriegerische Mut über alles galt, aus Stolz, Dank und Liebe diejenigen ihrer Helden durch Dichtung und Kultus verherrlicht haben, die sich im Kampfe gegen den äusseren Feind hervorgetan, die das Land gerettet, den Staat mitbegründet hatten — so sollten dieselben Völker, am Ende einer Entwickelung angelangt, die den

1) Cyprian, Epist. 28, 1 vos primores et duces ad nostri temporis proelium facti caelestis militiae signa movistis. vos spiritale certamen quod nunc geri Deus voluit vestris virtutibus inbuistis.

2) Origenes, Homil. 25 in Num. (T. X p. 311) qui militant Deo: illi sine dubio, qui se non obligant negotiis saecularibus; et isti sunt, qui procedunt ad bellum et pugnant adversus gentes inimicas et adversum spirituales nequitias pro reliquo populo et pro iis, qui infirmiores sunt ... Pugnant autem isti orationibus et ieiuniis, iustitia et pietate, mansuetudine et castitate cunctisque continentiae virtutibus tamquam armis bellicis communiti.

3) Origenes, Hom. 27 in Num. (T. X p. 348; Bornemann S. 19) quantis daemones putatis agi tormentis, si quem videant secundum verbum Domini vendere omnia sua, quae possidet, et dare pauperibus et tollere crucem suam et sequi Christum?

4) Cyprian, Epist. 14, 3 adversarius fortiorem quemque magis aggreditur et acrior factus hoc ipso quo victus est superantem superare conatur. Ep. 60, 3 eas pergit lacessere in quibus Christum cernit habitare. Eusebius K.G. VI, 39.

5) Tatian 16 ὕλῃ δὲ τῇ κάτω πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσιν (οἱ δαίμονες). τούτους δὲ νικᾶν ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω. Cyprian, ad Donat. 5.

6) Hermas, Mand. VII τὸν δὲ διάβολον μὴ φοβηθῇς . . . ὁ δὲ μὴ ἔχων δύναμιν ὑπὸ πάντων καταφρονεῖται.

7) Augustin, De Civit. Dei XVIII, 53 patiendo superare.

8) Eusebius, Hist. eccles. X, 4, 31. De laude Constant. 9. Cf. Origenes, cont. Cels. IV, 32.

9) Eusebius l. c. V prooem.; III, 17; X, 31.

Schwerpunkt ihres Lebens verschoben, die religiösen und die sittlichen Güter als die allein wertvollen erwiesen und die Welt als einen Ort der sich bekämpfenden Gegensätze zerklüftet hatte — aus ähnlichen Motiven, wenn schon in etwas anderer Art, diejenigen als neue Heroen[1] ehren, welche die Macht des Irrtums am mutigsten bekämpft und durch ihre Siege das Zustandekommen des neuen geistigen Staates, des Gottesstaates, bewirkt hatten.

1) Augustin, De Civ. Dei X, 21. Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas vocaremus . . . . quod daemones . . . vincerent.

Zweites Buch.

Die Märtyrer.

Einleitung.

Die Bahnbrecher und Begründer des Heiligenkultus sind die Märtyrer. Gleichsam in geschlossenen Reihen sind sie in die obersten Regionen des Himmels eingezogen und haben daselbst ein für alle Male den Platz eingenommen, den ihnen die Liebe und die Verehrung ihrer Glaubensgenossen angewiesen hatte. Eine Zeit hindurch ist ihre Schar ausschliesslich im Besitz dieser Sonderstellung geblieben. Erst nachträglich und langsamen Schrittes sind ihnen Asketen nachgerückt. Nicht jedoch als Mitglieder eines Standes, der jedem, der ihm angehörte, ein Anrecht auf den höchsten Lohn verliehen hätte, hat sich ihnen die Himmelspforte aufgetan. Vielmehr je nach dem Grade christlicher Vollkommenheit, den der einzelne erreichte, haben sie Anteil erhalten an der Würde und Gunst, deren sich die Märtyrer längst bei Gott und Menschen erfreuten. Der Heiligenkult der ersten Jahrhunderte hat daher zu Anfang ausschliesslich, später vorwiegend in der Verehrung der Märtyrer bestanden.

Das trotz der Gemeinsamkeit ihrer Bestrebungen und der Aehnlichkeit ihrer Leistungen so ungleiche Schicksal der Märtyrer und Asketen erklärt sich, wie natürlich, in erster Linie aus den besondern geschichtlichen Bedingungen, unter welchen die Geschlechter gelebt, in deren Mitte der Heiligenkult seinen Ursprung genommen hat. Es war die Zeit des heftigsten Kampfes mit dem Heidentum. So lange dieser Kampf aber mit äussern Mitteln geführt wurde, musste er mit Notwendigkeit die besten sittlichen Kräfte der Gemeinde in den Dienst der öffentlichen Verteidigung ziehen und das Aufkommen eines Asketentums erschweren, dessen Leistungen den Vergleich mit denjenigen des Märtyrertums hätten aushalten können. Man brauchte vor allen Dingen Streiter, die öffentlich vor aller Welt dem angreifenden Feind entgegentraten, ihm bis aufs Blut Widerstand leisteten, seine Schwäche sowie die Ueberlegenheit des Christengottes an den Tag legten, und war umsomehr geneigt, ihnen eine einzigartige Stellung zuzuweisen, als zu den Gefühlen der Bewunderung, die ihre Tat erregte, sich noch die des Dankes gesellten für die grossen Verdienste, die sie sich um die Gemeinde erworben.

Abgesehen von der Zeitgeschichte erscheint, wenn schon in geringerem Masse, der Vorzug und die besondere Gunst, deren die Märtyrer sich in der alten

Kirche erfreuten, durch die Vorstellung bedingt, dass ihre Leistungen die beste Bürgschaft und den sichersten Beweis dafür bildeten, dass sie tatsächlich jene höchste Vollkommenheit verwirklicht, welche nach allgemeiner Annahme die Menschen über das gewöhnliche Niveau hinaushob und sie Gott näher brachte. In dieser Beziehung war aber selbst der geringste unter den Märtyrern, wo immer nur er standhaft ausgeharrt, selbst den Helden der spätern Askese überlegen. Denn während der Asket sein ganzes Leben hindurch unausgesetzt gegen die Welt und sich selbst ankämpfen muss, um den Zustand der Vollkommenheit zu verwirklichen; während er bei der geringsten Nachlässigkeit der Gefahr unterliegt, der bereits errungenen Vorteile wiederum verlustig zu gehen, so dass er mit seltenen Ausnahmen immer ein unfertiger, strebender bleibt; während es selbst nach seinem Tod oft an den nötigen Garantieen fehlt, dass er sein Ziel erreicht hat — erweist der Märtyrer die Vollkommenheit seiner Gesinnung, seines Glaubens, seiner Liebe, seiner Weltentsagung durch eine Tat, die er in der Oeffentlichkeit vollbringt und die so überzeugend ist, dass es keines weiteren Beweises dafür bedarf, dass er die höchsten sittlichen Ideale tatsächlich verwirklicht hat. In dem Bekenntnis, das er ablegt, in der Entschiedenheit, mit der er die Versuchungen des Teufels abweist, in der Standhaftigkeit, mit der er die über ihn verhängten Strafen erträgt, findet sich das ganze Leben des Asketen innerhalb weniger Tage oder Stunden gleichsam zusammengedrängt, und wenn ihn dann der Tod erreicht, ist jeder Zweifel ausgeschlossen, dass er nicht als ein Vollkommener aus dem Leben geschieden ist.

Aus diesem Grunde steht die Vollkommenheit des Märtyrers höher als die des Asketen selbst im Urteil derjenigen Geschlechter, die, im Zeitalter des Friedens lebend, sich nicht mehr der äussern Angriffe des Heidentums zu erwehren hatten und denen die Vorteile der Siege, die einst die christlichen Kämpfer errungen, nicht mehr in unmittelbarer Weise zugute kamen. Es bedurfte daher der gewaltigen Steigerung, welche die Askese in der nachkonstantinischen Zeit erfuhr, und der Begeisterung, welche dieselbe dem Mönchtum zuwandte, um die hervorragendsten Vertreter dieses Standes bis zu der Höhe zu erheben, welche die Märtyrer innehatten, und sie derselben Ehren teilhaftig zu machen, welche diese genossen.

Erster Abschnitt.

Der Märtyrer im Zeitalter der Verfolgung.

I. Die Tat des Märtyrers: Bewährung des Gehorsams gegen Gott. — Bewährung des Glaubens. — Bewährung der sittlichen Vollkommenheit.

II. Der Wert der Tat: Das Martyrium als Sieg über die dämonischen Mächte und Machterweis des Christentums.

III. Der Lohn der Tat: Der göttliche Lohn. — Die Stellung des lebenden Märtyrers in der Gemeinde. — Die Verehrung des verklärten Märtyrers. Uebergang zum christlichen Heroenkult.

Unumschränkt und ohne Nebenbuhlerschaft beherrscht der Märtyrer das Zeitalter der Verfolgung. Keine andere Grösse reicht an die seine heran. Keine andere Tat wird vollbracht, die auch nur von fern den Vergleich mit der seinen aushielte. Drum wächst sein Ansehen von Geschlecht zu Geschlecht. Bereits im zweiten Jahrhundert nimmt er eine einzigartige Stellung im Urteil seiner Zeitgenossen ein[1]. Im dritten Jahrhundert bürgerte sich seine Verehrung allerorts in einer Weise ein, dass die konstantinische Zeit, so glänzend sich auch in ihr der Märtyrerkultus entwickeln mochte, denselben doch durch kein einziges wirklich neues Moment zu verstärken und zu bereichern imstande gewesen ist.

Auf welchem Wege aber dieser Prozess sich im zweiten und dritten Jahrhundert vollzogen hat, unter welchen besondern Impulsen das christliche Volk und seine religiösen Leiter gehandelt, dürfte am besten[2] erhellen aus der Betrachtung: der Tat des Märtyrers — des Wertes, der ihr beigelegt — des Lohnes, der ihr zuerkannt worden ist.

I.

1. Als Mitglied einer vom heidnischen Staat verpönten Religionsgenossenschaft aufgegriffen und vor das Gericht geführt, wird der Märtyrer vor die Frage gestellt, ob er seinen christlichen Glauben verleugnen oder die vom Gesetz gegen die widerstrebenden Christen festgesetzte Strafe auf sich nehmen wolle[3]. Er muss wählen zwischen dem Gehorsam gegen die Menschen und

1) Es erhellt dies am deutlichsten aus Hermas, Sim. IX, 28, cf. Vis. III, 2, Sim. VIII, 3, aus dem Martyrium Polycarpi 2. 17. 18. 19, aus dem Gemeindeschreiben von Lugdunum bei Euseb, h. e. V, 1, 35. 45; V, 2. Noch lehrreicher jedoch ist das Urteil der Heiden und Juden über die Märtyrerverehrung der Christen im Mart. Polyc. 17, sowie die Schilderung Lucian's in De morte Peregrini 12 u. 13.

2) In chronologischer Anordnung bietet einen Teil des im folgenden verarbeiteten Materials Gass in seiner trefflichen Abhandlung: Das christliche Märtyrertum in den ersten Jahrhunderten, Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1859 u. 60.

3) Plinius, Ep. X, 97. Justin, Apol. I, 4: ἐὰν μέν τις τῶν κατηγορουμένων ἔξαρνος γένηται τῇ φωνῇ μὴ εἶναι φήσας, ἀφίετε αὐτόν. Tertull., Apol. 2 torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes.

dem Gehorsam gegen Gott. Entscheidet er sich für jenes, so geht er frei aus; wählt er dieses, so muss er sich auf das Schlimmste gefasst machen. Aus dieser Versuchung geht er siegreich hervor. Er gehorcht Gott. Er bekennt sich offen als Christ[1]. Er legt dadurch Zeugnis ab für seinen Gott[2] und dessen Sohn[3]. Er tritt ein für sie gegen die falschen Götter[4] und erklärt sich bereit, alles, was die Bosheit der Menschen über ihn verhängen wird, mutig zu ertragen, um sich als treuen Diener und Nacheiferer dessen zu erweisen, der aus freien Stücken für ihn selbst gelitten hat[5].

Es ist also vor allen Dingen die Tat des Märtyrers ein Akt des Gehorsams gegen den Willen Gottes. Diese Vorstellung tritt zu den verschiedensten Malen in der altchristlichen Literatur zu Tage. Nichts habe Gott den seinen öfter und strenger verboten als den Abfall von ihm[6], als seine Verleugnung zugunsten der Götter, die nichts sind oder doch nur böse Dämonen; nichts dagegen habe er und sein Sohn den Menschen dringender eingeschärft, für keine andere Tat habe er ihnen höheren Lohn in Aussicht gestellt als dafür, dass sie ihn bekennten vor den Menschen und Zeugnis ablegten für ihn und seine Sache[7]. Alle Ermahnungen zum mutigen Ausharren und Bekennen während der Verfolgung sind voller Anführungen derartiger göttlicher Gebote[8], und Cyprian von Karthago hat sich sogar darauf beschränkt, in seiner Ermunterung zum Martyrium Bibelstellen aneinanderzureihen[9], um die Gläubigen zum guten Kampfe anzufeuern[10]. Mit einem Hinweis auf das göttliche Gebot begründen daher auch viele Märtyrer vor Gericht ihre Weigerung, Gott zu verleugnen und den Götzen zu opfern; und weil sie wussten, was in der heiligen Schrift vorgeschrieben ist, sind viele in den Tod gegangen[11].

Das Martyrium erscheint daher zunächst als eine Tat des Gehorsams gegen Gott und musste um so verdienstlicher erscheinen, als kein anderes Gebot Gottes so grosse Anforderungen an den Menschen stellte, so grosse Opfer von ihm begehrte.

Nicht minder denn als eine Tat des Gehorsams wird jedoch das Martyrium in der altchristlichen Literatur als eine Nachahmung Christi

---

1) Mart. Polyc. 10 μετὰ παρρησίας ἄκουε, Χριστιανός εἰμι. Eusebius, h. e. V, 1, 10. 20; VIII, 4.

2) Eusebius ib. VII, 11.

3) Origenes, Exhort. ad mart. 35; Eusebius VIII, 4; Cyprian, Epist. 30, 3 totum fidei sacramentum in confessione Christi nominis . . . digestum.

4) Eusebius VIII, 15.

5) Eusebius V, 2 ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων etc. Philipp. 2, 6. Ps. Cyprian, De laude martyrii 29 si iustus es et Deo credis, quid pro eo fundere sanguinem metuis, quem pro te totiens passum esse cognoscis.

6) Tertull., Scorpiace 2 a Deo constitutum ac praeceptum.

7) Tertull. ib. 9; Cyprian, Epist. 31, 4 ad hoc proelium quasi quadam tuba evangelii sui nos excitat Dominus dicendo . . .; Origenes, Exhort. ad martyr. 37.

8) Le Blant, La préparation au martyre (Les persécuteurs et les martyrs) S. 110 ff.

9) Cyprian, ad Fortunatum (de exhortatione martyrii) 1 Desiderasti . . . ad praeparandas et corroborandas fratrum mentes de divinis scripturis hortamenta conponerem; 4 ponenda illa sola quae Deus loquitur, quibus servos suos ad martyrium Christus hortatur.

10) Cyprian, de lapsis 2. 7.

11) Eusebius VII, 11; VIII, 10; Passio s. Montani 14 (Ruinart, Acta martyrum, Ratisb. 1859 p. 279); Acta s. Maximi 2 p. 204; Acta s. Felicis 2 p. 390; Act. s. Agapes 3 p. 425; Passio s. Pollionis 2 p. 435; Act. ss. martt. Tarachi etc. 1 p. 453; Acta ss. Phileae etc. 1 p. 519; Passio s. Quirini 2 p. 522; Passio s. Balsami 1 p. 526; Certamen ss. Leonis etc. 4 p. 567.

aufgefasst und als solche gewertet[1]. Auf keinem anderen Gebiet wirkte in den ersten Jahrhunderten das Beispiel des Lebens Jesu stärker nach und bildete einen kräftigeren Impuls der Frömmigkeit als gerade auf dem Gebiet des Leidenslebens. Christus nachzufolgen in seinem Leiden und Sterben, ist daher eine Ermahnung, die in den verschiedenartigsten Formulierungen wiederkehrt. Es sei eine Ehrensache und eine Pflicht für den Christen, zu leiden, wie sein Herr gelitten[2], zu leiden für ihn[3], um ihm dadurch seine Liebe zu erweisen[4], um seine Dankesschuld abzutragen[5] dafür, dass er gelitten und durch sein Leiden die Erlösung begründet habe[6]. Wie wirksam aber dieses Motiv sich erwiesen, zeigt die grosse Zahl derer, die in den Tod gegangen sind, um Christi Fussstapfen zu folgen[7], um sich als seine Schüler zu erweisen[8], um Genossen seines Leidens[9], um auf diese Weise Christus ähnlicher zu werden, um auf dem Leidensweg zu ihm zu gelangen[10].

2. Indem er auf diese Weise Gott gehorcht und seinen leidenden Herrn nachahmt, erfüllt der Märtyrer jedoch nicht bloss die zwei obersten Forderungen seiner Religon. Er verwirklicht vielmehr zugleich die höchsten religiösen und sittlichen Ideale und erweist sich dadurch als der vollkommene Christ.

Als vollkommen erweist sich der Märtyrer zunächst im Glauben. Denn seine Tat bezeugt, dass dieser Glaube ihm so sehr als die absolute Wahrheit gilt, dass er ihm so wertvoll und so unentbehrlich ist, dass er so tief in seinem ganzen Wesen wurzelt, dass er um keinen Preis von ihm lassen könnte[11]. Denn lieber als von ihm abzulassen oder ihn auch nur zum Scheine zu verleugnen, lässt er ja das äusserste über sich ergehen, erduldet alle Qualen und gibt selbst sein Leben dahin[12].

Im Glauben inbegriffen ist das Gottvertrauen. Die Verfolgung, die über

1) De laude martyr. 26: den Märtyrern gebühre der Vorrang vor allen Frommen, selbst vor den Asketen: illi elegerunt bonum, hi imitati sunt Christum.

2) Ignatius, ad Rom. 6 ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου; Tertull., Scorpiace 9 cum magister et dominus ipse perpessus sit persecutionem et traditionem et occisionem, multo magis servi et discipuli eandem expendere debebunt. Clemens Alex., Strom. IV, 7; Cyprian, Epist. 58, 6; Const. apost. V, 5. 6.

3) Tertull., de fuga 9 ubi glorificetur, qui est passus pro vobis; Scorp. 12 quodsi pro fratribus, quantum magis pro domino moriendum; de resurr. 8; Euseb., h. e. V, 1, 41 ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθών; Passio Perpet. 15 ego pro illo passura sum.

4) Eusebius V, 1, 34.

5) Tertull., De resurr. 8; Cypr., ad Fortunat 2; Epist. 58, 6; 76, 4; De laude martyr. 29; Clem. Al., Strom. IV, 7.

6) Die Stelle Philipp. 2, 6 wird als Antrieb zum Martyrium ausser in dem Lyoner Gemeindeschreiben noch verwertet von Phileas bei Eusebius VIII, 10.

7) Irenaeus III, 12, 16 Mass. Stephanus . . primus ex omnibus hominibus sectatus est vestigia martyrii Domini; III, 18, 5 vestigia assequi passionis Domini. Cyprian, Epist. 76, 7 per vestigia et vias suas ad regna aeterna.

8) Ignatius, ad Rom. 4 τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται; ad Ephes. 1; Martyr. Polycarp. 17 μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν.

9) Mart. Polycarp. 6 Χριστοῦ κοινωνὸς γενόμενος, cf. Ignatius, ad Smyrn. 4. Passio Perpetuae 18 utique gratulati sunt, quod aliquid et de dominicis passionibus essent consecuti. Tertull., Scorp. 12; Ps.-Cypr., De laude martyr. 30.

10) Origenes, Exhort. ad martyr. 10; Acta Justini 4 p. 107.

11) Clemens Alex., Strom. IV, 9 . . . καὶ μέχρι θανάτου βασανιζομένους μὴ ἀρνεῖσθαι, ἀπὸ διαθέσεως πεπιστευκέναι φαίνονται. De laude martyr. 4 tunc omne fidei robur expeditur, tunc credulitas conprobatur.

12) Eusebius VIII, 14, 13.

den Märtyrer hereingebrochen, das Unglück, das ihn betroffen, haben es nicht zu erschüttern vermocht. Er ist nicht irre geworden an seinem Gott, trotzdem die Feinde ihm immer wieder vorgehalten, dass ein Gott, der seine Diener den Misshandlungen seiner Verächter preisgebe, ein ohnmächtiger Gott sei oder sich gegenüber dem Wohl und Wehe seiner Getreuen gleichgültig verhalte[1]. Ja der Märtyrer freut sich vielmehr der Verfolgung[2], weil er weiss, dass dieselbe ihn und seine Glaubensgenossen nicht ohne die Zulassung Gottes betroffen, dass sie ein Mittel ist, dessen sich Gott bedient, um die Frommen zu prüfen[3], ihren Glauben und ihren Gehorsam zu bewähren[4] und sie dem höchsten Ziele der Vollendung entgegenzuführen[5]. Er weiss, dass Gott sie zu allen Zeiten zugelassen[6], dass er erlaubt hat, dass seine Diener verfolgt und bedrückt würden[7], dass Jesus in der ausdrücklichsten Weise[8] den Seinen die Verfolgungen vorausgesagt, welche sie betreffen würden[9]. Der Märtyrer trägt sie daher gelassen[10]. Er schätzt sich glücklich, dass Gott gerade ihn gewürdigt[11], und zweifelt nicht, dass ihm damit eine einzigartige Gelegenheit geboten wird, sich jenen höchsten Lohn zu erwerben, den Gott und Christus denjenigen in Aussicht gestellt, die sie vor den Menschen bekennen und um ihretwillen Verfolgungen erdulden würden[12].

Wie im Glauben und Vertrauen, erweist sich der Märtyrer als ein Vollkommener in der Liebe. Sein ganzes Sinnen und Trachten hat er so vollständig auf Gott gerichtet[13], dass selbst der Gedanke, dass er seinen Herrn verleugnen und den Bund, den er bei der Taufe mit ihm geschlossen, brechen könnte[14], ihm sträflich erscheint[15]. Er sucht daher seinem Gott zu gefallen und freut sich, ihm als Beweis seiner Liebe und Dankbarkeit[16] das höchste Opfer, über welches er verfügt, das Opfer seines Lebens[17], darbringen zu können, wissend, dass ein solches Tun der sicherste Weg ist, mit dem Gegenstand seiner Liebe vereinigt zu werden[18].

3. So unzweifelhaft jedoch den Zeitgenossen die religiöse Vollkommen-

1) Justin, Apol. II, 5. Eusebius V, 1, 60 ποῦ ὁ θεὸς αὐτῶν, καὶ τί ὤνησεν αὐτοὺς ἡ θρησκεία, ἣν καὶ πρὸ τῆς ἑαυτῶν εἵλαντο ψυχῆς; Celsus bei Origenes VIII, 41. 69; Minucius Felix 12 non vult aut non potest opitulari suis; Arnobius, adv. gent. II, 76; Eusebius, de resurrect. II ap. Ruinart p. 393; Lactantius, Div. Inst. V, 21.

2) Cyprian, Epist. 58, 3 Gaudere nos et exultare voluit in persecutionibus Dominus (Luc. 18, 29 cf. I Petr. 4, 12), quia quando persecutiones fiunt, tunc dantur coronae fidei, tunc probantur milites Dei, tunc martyribus patent caeli; De laude martyr. 16.

3) Cyprian, de lapsis 5 Dominus probari familiam suam voluit.

4) Tertull., de fuga 2 propter probationem fidei.

5) Origenes, Exhort. 6. 39.

6) Tertull., de fuga 2.

7) Tertull., scorp. 8; Cypr., ad Fortun. 11.

8) Orig., exhort. 34; Cypr., de laps. 7; ep. 58, 2.

9) Euseb. V, 1, 15; Cypr., ad Fortun. 6.

10) Mart. Polyc. 2.

11) Hermas, sim. IX, 28, vgl. Harnack z. d. St.; Cypr., de mortal. 17; Orig., exhort. 34; Euseb., de mart. Pal. 11; Const. Apost. V, 6.

12) S. u. A. Hermas, Sim. IX, 28; Martyr. Polyc. 2; Tertull., ad martyr. 3; Cyprian, de lapsis 12; Epist. 76, 7; Orig., Exhort. 2. 4. 14. 30.

13) Tertullian, Scorpiace 6.

14) Origenes, Exhort. 11.

15) Hermas, sim. IX, 28.

16) Origenes ib. 28.

17) Martyr. Polyc. 14; Ignatius, ad Rom. 2.

18) Origenes, Exhort. 3. 10.

heit des Märtyrers erscheint, so legen sie in der Wertschätzung seiner Person eine noch höhere Bedeutung der sittlichen Vollkommenheit bei, die sich in seiner Tat bekundet.

Diese sittliche Vollkommenheit sehen sie vornehmlich darin, dass der Märtyrer die Welt vollständig verachtet[1] hat, durch keinerlei Rücksichten auf sie mehr bestimmt wird[2]. Fremd, teilnahmlos steht er ihr gegenüber[3]. Seine ganze Aufmerksamkeit und alle seine Kräfte sind so ausschliesslich der religiösen Aufgabe zugewandt, dass die Welt für ihn nicht mehr vorhanden zu sein scheint[4]. Auf die Frage des Richters nach Name, Familie, Heimat, Stand, antworten viele mit den Worten: „ich bin ein Christ“[5]. Ihr christlicher Beruf ist das einzige, worauf es ihnen ankommt. Der Verlust ihrer Güter[6], ihrer Freiheit[7] ficht sie nicht an. Ihre Liebe zu Gott überwindet ihre Liebe zu den Kindern[8], zum Gatten oder zur Gattin[9], zu den Eltern[10]. Bereitwillig geben sie selbst ihr Leben dahin, denn sie sind bereits der Welt abgestorben.

Doch nur deshalb ist der Märtyrer zu solchem Heroismus fähig, weil er die Welt zuerst in sich selbst überwunden, weil er die sinnlichen Triebe in sich ertötet[11], den Eigenwillen und die irdischen Begierden aus seinem Herzen ausgerottet[12], der Seele die volle Herrschaft über den Leib gesichert hat[13].

1) De laude martyr. 28 saeculo mortui esse debemus. nam non poteris optare martyrium, nisi ante oderis saeculum.

2) Cyprian, de lapsis 12 sequi autem Christum quo modo possunt qui patrimonii vinculo detinentur? aut quomodo caelum petunt . . . qui terrenis cupiditatibus degravantur? 11 nec vinci a saeculo posset, qui unde vinceretur in saeculo non haberet.

3) Tertull., ad martyr. 2 nihil interest, ubi sitis in saeculo, qui extra saeculum estis.

4) De laude martyr. 7. 16. 22.

5) Eusebius V, 1, 20 πρὸς πάντα τὰ ἐπηρωτημένα ἀπεκρίνατο · Χριστιανός εἰμι · τοῦτο καὶ ἀντὶ ὀνόματος καὶ ἀντὶ πόλεως καὶ ἀντὶ γένους καὶ ἀντὶ παντὸς ἐπαλλήλως ὡμολόγει; cf. de martyr. Pal. 11. Die Akten des Karpus ed. Harnack (Texte und Untersuchungen Bd. III, 3 u. 4) 3. 23. 34; Passio Bonifacii 8 p. 438; Acta Tarachi etc. 1 p. 454; cf. Acta procons. Cypriani 1 p. 261 und andere Stellen aus den Märtyrerakten bei Le Blant, Les persécuteurs p. 116.

6) Origenes, Exhort. 44 μετὰ χαρᾶς παραδεχόμενοι τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ἡμῶν; Martyrium des h. Apollonius des Asketen 28 (bei Harnack, Der Prozess des Christen Apollonius, Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin Bd. 33—38, 1893, S. 733): wir wollen uns auch nicht grämen über die Einziehung unseres Vermögens . . .; Eusebius VI, 2; VII, 10. 11.

7) Ignatius, ad Ephes. 11; Polycarp, Epist. 1; Eusebius V, 1, 35.

8) Eusebius VI, 41, 18 ἡ πολύπαις μὲν, οὐχ ὑπὲρ τὸν κύριον δὲ ἀγαπήσασα ἑαυτῆς τὰ τέκνα Διονυσία. Passio Montani etc. 16 p. 279; Passio Felicitatis 1 p. 73; Passio Jacobi etc. 13 p. 273; Acta Maximiliani 3 p. 342.

9) Origenes, Exhort. 11; Acta Marciani 1 p. 571 Ad quam Maximus: Malum, inquit, caput mulieris, cur virum tuum mori desideras? Illa viro: Ut vivat, inquit, apud Deum, et numquam moriatur.

10) Passio Perpetuae 6 Hilarianus procurator . . .: Parce, inquit, canis patris tui; parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute Imperatorum. Et ego respondi: Non facio. cf. 2; 5.

11) Tertull., de patientia 13; de ieiunio 12.

12) Martyrium des h. Apollonius 24 Deshalb sterben die Jünger Christi fortwährend, indem sie ihre Begierden martern und sie gemäss den göttlichen Schriften foltern . . . Da wir nun solch ein Leben führen und freiwillig dem Guten nachkommen, so halten wir es nicht für verkehrt, für den wahren Gott zu sterben; denn indem wir leben, leben wir für Gott und ertragen die Marter für ihn, auf dass wir nicht grausam den ewigen Tod sterben. Origenes, Exhort. 12. 37.

13) Es erhellt dies auch aus der verhältnismässig grossen Zahl von Asketen, die sich als Märtyrer ausgezeichnet. Eusebius erwähnt u. A.: V, 3 Alcibiades πάνυ αὐχμηρὸν βιοῦντος βίον . . . ἄρτῳ μόνῳ καὶ ὕδατι χρωμένου. — VI, 5 Potamiaena, welche τοῦ σώμα-

Nur durch schwache Bande hängt bei ihm der innere Mensch mit dem äussern zusammen. Drum vermögen die über ihn verhängten Leiden die Seele nicht zu treffen und zu verwirren. Selbst unter den Folterqualen bleibt der Märtyrer mutig und geduldig[1], wie Christus verzeiht er seinen Bedrängern[2]. Nur mit dem Körper ist er anwesend, die Seele ist bereits im Himmel[3].

Infolge dieser Indifferentisierung seiner sinnlichen Natur und Verwirklichung aller christlichen Tugenden erreicht der Märtyrer die höchste Stufe der Vollkommenheit. Er ist der vollkommene Christ. Er hat die schwersten Forderungen, die der Herr den Seinen gestellt, voll und ganz erfüllt. Um seines Herrn willen hat er die Welt verachtet, sich selbst verleugnet. Er hat Acker, Haus, Vater, Mutter, Kinder verlassen, ja die Liebe zu ihnen ertötet, um Christi würdig zu werden. Er hat sein Kreuz auf sich genommen, sich schmähen lassen von den Leuten, vor Gericht ziehen, geisseln, töten lassen um seines Namens willen. Drum erkennt ihn der Herr als seinen wahren Jünger an. Er wird ihn bekennen vor seinem Vater und ihm einen hundertfältigen Lohn im Himmel verleihen[4].

II.

Die Tat des Märtyrers, weil bedingt durch die höchsten sittlichen Motive und zeugend von einer unübertroffenen religiösen Vollkommenheit, würde schon an und für sich genügt haben, ihrem Vollbringer eine einzigartige Stellung bei Gott und Menschen zuzusichern, selbst wenn sie für niemanden sonst als für ihn selbst von Nutzen gewesen wäre. Es ist dies jedoch nicht der Fall. Die Tat des Märtyrers kommt vielmehr der Sache Gottes und der christlichen Gemeinde zu gut und dient zu ihrer gemeinsamen Verherrlichung.

1. Ein jedes standhaft ertragene Martyrium bedeutet in der Tat eine Niederlage der Gott feindlichen Geisterwelt, eine Schwächung ihrer Macht, einen Sieg Gottes in der Welt. Es ist die entscheidende Tat in jenem grossen Kampf, den die dämonischen Mächte heraufbeschwören, um die Herrschaft Gottes auf Erden zu vernichten[5]. Denn mögen sie noch so viele zum Abfall von Gott verleiten, so lange es noch solche Christen gibt, die nicht bloss ihrem Herrn treu bleiben, sondern noch fest entschlossen sind, lieber alles zu erdulden, als ihn in irgend einer Weise zu verleugnen[6], so lange ist nichts gewonnen. Nur das flache Land ist in ihrer Gewalt, die Festungen

---

τος ἁγνεία καὶ παρθενία bewahrt. — VI, 41, 7 Apollonia τὴν θαυμασιωτάτην τότε παρθένον πρεσβῦτιν. — ib. 41, 18 Ammonarion ἁγία παρθένος. — VII, 32, 31 Bischof Petrus, welcher εὐτονωτέρᾳ τῇ συνασκήσει ἑαυτόν τε ἦγε. — IX, 6 Lucian βίῳ τε ἐγκρατής. — De Mart. Palaest. 4 Apphianus τῆς νενομισμένης τοῦ βίου δόξης, τῆς τε τῶν σωμάτων καταπτύσας ἡδυπαθείας. — 5 αὐτοπαρθένους ἀσκητρίας. — 8 ἄλλη τις ὁμοίως τῇ προτέρᾳ τὸν τῆς παρθενίας ἐπανῃρωμένη σκοπόν. — 9 Ennathas παρθενίας στέμματι καὶ αὐτὴ κεκοσμημένη. — 10 Petrus ἀσκητής. — 11 Pamphilius hervorragend ἀποτάξει καὶ καταφρονήσει βίου, τῇ τῆς οὐσίας εἰς ἐνδεεῖς κοινωνίᾳ, κοσμικῶν ἐλπίδων ὀλιγωρίᾳ, φιλοσόφῳ πολιτείᾳ καὶ ἀσκήσει.

1) Mart. Polyc. 2. 3. Eusebius V, 1, 16 sqq.

2) Athenagoras, Suppl. 11; Eusebius V, 1, 3; Mart. Palaest. 8.

3) Tertull., ad martyr. 2 nihil crus sentit in nervo, cum anima in caelo est. Passio Montani 21 p. 281 Cyprianus . . . dixit: Alia caro patitur, cum animus in caelo est. Nequaquam corpus hoc sentit, cum se Deo tota mens devovit.

4) Ueber die Verwertung dieser und derartiger evangelischer Aussprüche in der altchristlichen Literatur s. Le Blant S. 113 ff.

5) S. oben S. 43 ff.

6) Origenes, Exhort. 46; cf. Acta Tarachi 5 p. 459; Acta Phileae etc. 1 p. 519.

aber widerstehen ihnen. Aus diesem Grunde legt der Teufel allen Wert darauf, gerade diesen Widerstand niederzuwerfen [1]. Seine Ehre steht auf dem Spiel! Denn hier in diesem Kampfe muss sich zeigen, wer der Stärkere ist, ob er oder der Gott, für den die Märtyrer eintreten. Doch all sein Mühen ist vergebens [2]. Der Märtyrer bleibt standhaft. An seiner Standhaftigkeit bricht sich die Macht des Feindes [3], erhellt seine Ohnmacht. Seine Niederlage ist eine so vollständige, dass er selbst sich der Einsicht nicht mehr länger verschliessen kann, dass die Zeit seiner unbedingten Herrschaft auf Erden zu Ende ist [4]. Diese Erkenntnis schwächt aber sein Vertrauen in die eigene Kraft und macht ihn zaghaft im Angriff [5]. Er kann umsoweniger seine Herrschaft auf Erden auf die Länge behaupten, als die Menschen, die Zeugen seiner Niederlage gewesen, sich immer mehr von ihm ab- und dem Christengott zuwenden.

Der Sieg des Märtyrers ist daher ein Sieg Gottes [6], im Dienste und in der Nachahmung Christi [7] errungen über die bösen Mächte, eine Befestigung und Erweiterung der Herrschaft Gottes auf Erden.

Er ist aber auch eine Verherrlichung Gottes.

Die Tat des Märtyrers, weil vollbracht im Dienste Gottes, strahlt den Ruhm, den sie auf Erden sich erwirbt, auf Gott selbst zurück [8]. Sie ist ein Opfer, das, weil aus den höchsten Gütern bestehend, die der Mensch besitzt, und von ihm freiwillig dargebracht [9], Gottes Ehre mehrt auf Erden und im Himmel. Sie ist ein so herrlicher Erweis der Anhänglichkeit des Christen an seinen Gott, seiner Liebe, seines Vertrauens, zugleich seiner Hintansetzung aller eigenen Interessen hinter den Interessen seines Gottes, seines Mutes und aller Tugenden [10], dass sie denjenigen in aller Welt verkündigt und preist, der die Kraft zu ihrer Bewährung verliehen hat.

Drum gibt es auch für Gott kein Schauspiel, das ihm angenehmer wäre und an dem er sich mehr erfreute, als das Schauspiel, das ihm der inmitten der Qualen seinen Gott bekennende Märtyrer gewährt [11]. Und mit ihm wohnen alle Engel und Seligen des Himmels als Zuschauer diesem herrlichen Kampfe bei [12] und freuen sich des Triumphes des christlichen Helden.

2. Wie der Sache Gottes kommt die Tat des Märtyrers der Kirche zugute, der er angehört.

---

1) Vgl. Eusebius VI, 41, 14; V, 1, 6.

2) Eusebius VI, 39 τοῦ πονηροῦ δαίμονος . . , πάσῃ τε μηχανῇ καὶ δυνάμει κατ' αὐτοῦ στρατηγήσαντος. παρὰ πάντας τε τοὺς τηνικάδε πολεμηθέντας διαφερόντως ἐπισκήψαντος αὐτῷ . . . cf. V, 1, 38; Lactantius, de persecut. 18.

3) Cyprian, Epist. 31, 5 inimicos Dei iam hoc ipso quod non cessimus vicimus.

4) Origenes, cont. Celsum VIII, 44 αἰσθούμενοι οἱ δαίμονες, ὅτι οἱ μὲν νικῶντες . . . καθαιροῦσιν αὐτῶν τὴν δυναστείαν.

5) Ib. ἐφοβήθησαν πάλιν ἥκειν ἐπὶ τὸ ἀμύνεσθαι.

6) Cyprian, Epist. 10, 4 Dominus ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur.

7) Origenes, Exhort. 42.

8) De laude martyr. 4 per hoc et testimonium nomini redditur et maiestas nominis ampliatur . . . quod redundet ad gloriae cumulum.

9) 2. Timoth. 2, 17; Mart. Polyc. 14; Eusebius V, 1, 36; Origenes, Exhort. 30; Cyprian, Epist. 76, 3.

10) Cyprian, Epist. 31, 3; De laude 8.

11) Minucius Felix 37; Cyprian, Epist. 10, 2; De mortt. persecc. 16. Die Vorstellung entstammt den Stoikern, z. B. Seneca, de provid. 2.

12) Cyprian, Epist. 58, 8 spectat Deus, spectant angeli eius, spectat et Christus; Origenes, Exhort. 18; De laude 26.

Der Märtyrer ist gewissermassen der Vorkämpfer[1] seiner Glaubensgenossen. Er ist der streitbare Held[2], der im Augenblick des gewaltigsten Ansturms der bösen Mächte auf die Gemeinde Gottes dem Feinde nicht bloss mutig standhält, sondern ihn zum Einzelkampf gleichsam herausfordert[3]. Er lenkt dadurch die Aufmerksamkeit des Angreifers von der Gemeinde als solcher ab. Er beschäftigt ihn, nimmt seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch, schwächt durch sein mutiges Ausharren seine Kräfte und verhindert ihn dadurch, die grosse Zahl der Schwachen und im Kampfe Ungeübten zu schädigen[4]. Durch die Standhaftigkeit und den Heroismus, den er in diesem Kampf an den Tag legt, wirkt er ermutigend auf seine Glaubensgenossen ein. Er beschämt die Feigen, er befestigt die Schwankenden und treibt sie an, im Falle sie selbst ergriffen würden, sein Beispiel zu befolgen und entschlossen den Kampf zu Ende zu führen[5].

Doch nicht bloss nach Innen, sondern auch nach Aussen wirkt die Tat des Märtyrers. Sie gleicht zunächst in den Augen der Heiden den Schaden aus, den die christliche Gemeinde durch den Abfall eines oft sehr bedeutenden Teils ihrer Glieder[6] im Urteil ihrer Zeitgenossen erleidet. Sie ist so herrlich, übertrifft so sehr das Mass der gewöhnlichen menschlichen Leistungen, dass sie das Urteil der Feinde widerlegt, die aus der Feigheit und Todesfurcht der Verleugnenden[7] den Schluss gezogen hatten, dass es nichts sei mit dieser neuen Religion[8]. Ja sie nötigt zumal den bessern unter den Gegnern die Ueberzeugung auf, dass eine Religion, die ihre Adepten zu solch heroischen Taten, zu solcher Welt- und Todesverachtung anzutreiben imstande sei[9], eine ungleich höhere Kraft besitzen müsse, als selbst die Philosophie, die zwar lehre, dass man die Welt geringschätzen, sich von ihr losmachen, Schmerz und Tod standhaft und willig ertragen müsse, aber nur wenige zu veranlassen vermocht habe, ihren Weisungen zu folgen[10]. Die Tat des Märtyrers erweist

---

1) Eusebius V, 1, 4; Cyprian, Epist. 28, 1; 39, 2 Hic ad temporis nostri proelium primus, hic inter Christi milites antesignanus, hic inter persecutionis initia ferventia cum ipso infestationis principe et auctore congressus . . .; 77, 2.

2) Eusebius V prooem.

3) Tertull., Apol. 50 Proelium est nobis quod provocamur ad tribunalia, ut illic sub discrimine capitis pro veritate certemus; Cyprian, Epist. 31, 4 hostes veritatis non tantum non perhorrescimus, sed et provocamus.

4) Eusebius V, 1, 6 ἀντεστρατήγει δὲ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς μὲν ἀσθενεῖς ἐρύετο, ἀντιπαρέτασσε δὲ στύλους ἑδραίους, δυναμένους διὰ τῆς ὑπομονῆς πᾶσαν τὴν ὁρμὴν τοῦ πονηροῦ εἰς ἑαυτοὺς ἑλκύσαι, οἵ καὶ ὁμόσε ἐχώρουν αὐτῷ.

5) Ep. ad Diognet. 7; Cyprian, Epist. 10, 1; Const. Apost. V, 6.

6) Harnack, R.Enc. f. prot. Theol. VIII², 418.

7) Eusebius VI, 41, 11.

8) Eusebius V, 1, 60.

9) Am anschaulichsten De laude martyrii 15 Sensi equidem, nec me veritas fallit, cum saevae incumbentium manus membra divellerent artusque laniatos tortor saeviens exararet nec tamen vinceret, circumstantium verbis 'magnum istud est' dici 'profecto nescio quid, non doloribus subigi, non poenis augentibus frangi'. Sed erant aliae dicentium voces: 'et puto liberos habet, nam est illi societas in penatibus coniux, et tamen nec vinculo pignerum cedit nec obsequio pietatis abductus a proposito suo deficit'. Noscenda res est, virtus penitus scrutanda visceribus. nec enim levis est ista quaecumque confessio, propter quam homo patitur, et mori posse. Tertull., ad Scapul. 5 quisquis enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus, et inquirere accenditur, quid sit in causa . . .

10) Tertull., Apol. 50 Multi apud vos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur, ut Cicero in Tusculanis, ut Seneca in Fortuitis, ut Diogenes, ut Pyrrhon, ut Callinicus. Nec tamen tantos inveniunt verba discipulos quam Christiani factis docendo. Tatian, Orat. 19. Dass man in heidnischen Kreisen den Mut und die Todesverachtung, die gewisse Philosophen bewiesen, zur Empfehlung und Apologie der Philosophie benutzt hat,

daher das Christentum als eine Religion, die stark macht, den Menschen gegen das Unglück und den Schmerz wappnet, ihm einen sittlichen Halt verleiht[1] und dadurch leistet, was die Philosophie zwar versprochen, nicht aber zu halten vermocht hatte. Sie erweist aber auch das Christentum als eine Religion, die wahr ist[2]. Denn wie hätte sie sonst in ihren Anhängern eine solche Begeisterung und eine solche Anhänglichkeit zu wirken vermocht, dass sie lieber das schwerste erduldeten, als von ihr zu lassen?

Die Tat des Märtyrers wird dadurch zur Apologie[3] des Christentums, zur missionarischen Predigt[4], die in die weitesten Kreise dringt[5], die Aufmerksamkeit der nach Wahrheit suchenden Heiden auf die neue Religion hinlenkt, sie zur Nachforschung nach derselben antreibt, der Gemeinde neue Mitglieder zuführt[6] und in der Weise mitwirkt an dem Bau der Kirche Gottes[7].

III.

Der Grösse der Tat des Märtyrers entspricht der Lohn.

1. Noch während sie im Leben stehen, bilden die Märtyrer den Gegenstand einer besonders liebevollen Fürsorge Gottes. Gott ist ihnen in ganz besonderer Weise nahe[8]. Er gibt ihnen ein, was sie vor Gericht zu reden haben[9]. Er hält ihren Mut aufrecht durch ermunternden Zuspruch[10]. Er schickt ihnen Träume und begnadigt sie mit Visionen, die ihnen die Zukunft enthüllen[11] oder sie den Lohn schauen lassen, der ihrer im Himmel wartet[12]. Er verleiht ihnen die Kraft, die Qualen, welche die Feinde über sie verhängt, zu ertragen[13]. Er mildert ihre Leiden[14]. Er heilt ihre Wunden[15]. Oft auch erhebt er die Seele des Märtyrers in den Himmel, so dass derselbe nicht mehr Schmerzen empfindet, als wäre er ohne Fleisch und Körper, als zeltete er in einem fremden Leibe[16]. Oder noch, Christus selbst nimmt den Platz des Ge-

---

zeigt u. a. das sowohl dem Clemens Alex., Strom. IV, 8, als dem Theodoret, De cur. graec. affect. VIII p. 328 ff. Gaisf. bekannte Werk des Timotheus von Pergamon περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας, sowie gewisse Abschnitte der Ethica des Archaicus (Clemens l. c.).

1) Eusebius VIII, 14 ὅτι μόνον χρημάτων ἀήττητόν τε καὶ ἀνώλεθρον ἡ παρὰ Χριστιανοῖς ἀρετὴ πέφυκεν.

2) Justin, Dial. c. Tryph. 121.

3) Justin, Apol. II, 12; vgl. Eusebius V, 16.

4) Justin, Apol. I, 4; cf. Eus., h. e. II, 9; VI, 5; VIII, 13.

5) Selbst in Fällen, wo die Hinrichtung der Christen nicht bei den öffentlichen Spielen geschah (z. B. Mart. Polyc. 2 ff. 12; Eusebius V, 1, 37 u. s. w.) setzen die christlichen Schriftsteller meist eine grosse heidnische Zuschauerschaft voraus, z. B. Eusebius VI, 41, 11; Passio Montani 13; Acta proconsul. Cypriani 3. 5; de laude martyr. 25.

6) Tertull., Apol. 50 quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum quid intus in re sit? quis non, ubi requisivit, accedit? Justin, Apol. II, 12; Dial. 110; Hippolyt., in Daniel. II, 38 p. 116; Arnobius II, 5; Eusebius VI, 42.

7) Hermas, Vis. III, 5.

8) Mart. Polyc. 2; Cyprian, Epist. 10, 3.

9) Cyprian, Epist. 10, 3; 58, 5; 81.

10) Mart. Polyc. 9 φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐγένετο· Ἴσχυε Πολύκαρπε καὶ ἀνδρίζου . ., τὴν δὲ φωνὴν τῶν ἡμετέρων οἱ παρόντες ἤκουσαν.

11) Martyr. Polyc. 5; Passio Perpet. 4. 10; Passio Montani 6 p. 276; (Pontius), Vita Caecilii Cypriani 12.

12) Apostelgesch. 7, 55; Passio Perpet. 11 ff.; Passio Montani 7 p. 276; Akten des Karpus u. s. w. 39 cf. 42.

13) Eusebius V, 1, 28 cf. 18.

14) Ib. V, 1, 22.

15) Ib. V, 1, 24.

16) Mart. Polyc. 2; Eusebius V, 1, 56; Passio Perpet. 30; Tertull., ad. mar-

marterten ein und leidet anstelle dessen, der für ihn zu leiden sich bereit erklärt hat[1]. Er wirkt Wunder zu Gunsten der Märtyrer, um ihnen seine Gnade zu offenbaren, um sie vor aller Welt als die Diener kundzutun, an welchen er Wohlgefallen hat[2]. Das Feuer vermag mitunter den Leib des Märtyrers nicht zu vernichten[3]. Die Bestien, wie durch eine höhere Macht gehemmt, verschonen ihn[4]; der Henker weicht entsetzt zurück und scheint seinen blutigen Auftrag nur deshalb ausführen zu können, weil sein Opfer es zulässt[5]. Das Meer wirft den Leichnam des Heiligen ans Land zurück[6]. Himmlische Wohlgerüche umschweben den Märtyrer[7], entsteigen seinen Wunden, umduften ihn ganz im besondern im Augenblick des Todes[8], in der unzweideutigsten Weise ihn dadurch als einen Bürger des Himmels offenbarend[9].

In den Himmel, in seine unmittelbare Nähe versetzt Gott in der Tat die Märtyrer[10]. Er macht zu ihren Gunsten eine Ausnahme[11] und verweist ihre Seelen nicht in die Unterwelt, woselbst die Gerechten der Auferstehung harren[12]. Sie sind ihm eben wert und teuer wegen ihrer Tat. Schuldlos sind sie aus der Welt geschieden. Das Blut, das sie vergossen, hat sie entsühnt von aller Sünde und Befleckung[13]. Es hat ihre Seele reingewaschen, nicht anders als wie das Taufwasser ein erstes Mal ihre Sünden weggespült hat. Wie unvollkom-

tyr. 2; Cypr., Epist. 37, 3; Passio Montani 21 p. 281; De Mart. Palaest. 11, 12 ἄσαρκος δ' ὥσπερ καὶ ἀσώματος οὐδ' ἐπαΐειν δοκῶν τῶν ἀλγηδόνων; ib. 15.

1) Eusebius V, 1, 23 Sanctus ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας, καταργῶν τὸν ἀντικείμενον καὶ . . . ὑποδεικνύων, ὅτι . . . μηδὲ ἀλγεινὸν ὅπου Χριστοῦ δόξα. Ib. 41 Die Leidensgenossen der Blandina erblicken καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον; cf. Const. Apost. V, 1; Passio Perpetuae 15 modo ego patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum. Andere Stellen aus den Märtyrerakten bei Sohm, Kirchenrecht (1892) S. 32; Tertull., de pudicit. 21; Cyprian, Epist. 10, 4; De laude martyr. 6; Origenes, de orat. 11 τίς γὰρ ἀγνοεῖ τῶν ἐντυγχανόντων τῷ εὐαγγελίῳ τῇ ἐφ' ἑαυτὸν ἀναφορᾷ τῶν συμβαινόντων τοῖς πιστεύουσι λογιζόμενον τὸν Χριστὸν ἴδια εἶναι τὰ παθήματα;

2) Eusebius, Mart. Pal. 9.

3) Mart. Polyc. 16 ἰδόντες οἱ ἄνομοι μὴ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ πυρὸς δαπανηθῆναι; Acta Pauli et Theclae 22; Passio Montani 3 p. 275; Eusebius, de resurrect. II ap. Ruinart p. 393.

4) Ignat., ad Rom. 5 Die Bestien κολακεύσω, συντόμως με καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο; Acta Pauli 33; Mart. Perpet. 19; Eusebius VIII, 7 (οἷς γινομένοις καὶ αὐτοὶ παρῆμεν).

5) Acta Perpetuae 21.

6) Eusebius, Mart. Palaest. 4.

7) Eusebius V, 1, 35 τὴν εὐωδίαν ὀδωδότες ἅμα τὴν Χριστοῦ, ὥστε ἐνίους δόξαι καὶ μύρῳ κοσμικῷ κεχρῖσθαι αὐτούς.

8) Mart. Polyc. 15 εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων; cf. Lucian, de morte Peregr. 3.

9) Wie der heidnische und jüdische, so ist auch der christliche Himmel angefüllt mit Wohlgerüchen, die wohl von den vielen Blumen und Gewürzbäumen (vgl. Weber, altsynagogale paläst. Theologie S. 332) ausgehen, die das Paradies schmücken: Acta Perpet. 13 (von den durch eine Vision in den Himmel versetzten Märtyrern) universi odore inenarrabili alebamur, qui nos satiabat. De laude mart. 21. de Rossi, Inscript. christ. Urbis Romae I n. 317 per eximios paradisi regnat odores. Wie die Götter duften daher auch die Engel die Wohlgerüche ihrer himmlischen Heimat aus: Apokal. Petri 10. Vgl. Harnack, Zu Eusebius H. e. IV, 15, 37, Zeitsch. f. Kirchengesch. II (1878) S. 291 ff.

10) Ignatius, ad Rom. 1. 5; Mart. Polyc. 19; Tertull., de anima 55; Cyprian, Epist. 58, 3.

11) Tertull., de resurr. 43 nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, diversurus.

12) Irenaeus V, 31; Tertullian, adv. Marcionem IV, 34.

13) Hermas, Simil. IX, 28 ὅσοι ποτὲ ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα, ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ καὶ πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφῃρέθησαν. Tertull., Apol. 50 quis non . . . pati optat . . . ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat? omnia enim huic operi delicta donantur. Origenes, Exhort. 39. De laude martyrii 23.

men auch immer ihr Leben gewesen, als reine sündlose Seele haben sie infolge dieser Blut- oder Feuertaufe[1] ihren irdischen Körper verlassen[2]. Der Himmel musste sich ihnen öffnen.

Sie gehen daher ein in den Ort der Wonne und Seligkeit[3], um je nach ihrem Verdienst[4] und der Grösse des Opfers, das sie Gott dargebracht[5], belohnt zu werden. Sie werden teilhaft der Herrlichkeit Christi, für den sie gelitten[6]. Sie werden aufgenommen in die Reihen der Apostel und Gerechten[7], bekleidet mit weissen Gewändern[8], geschmückt mit der Krone des Sieges[9]. Sie werden eingereiht in die himmlischen Heerscharen[10]. Sie werden selbst zu Engeln[11]. Sie bekommen Teil, wie an der Würde, so an dem Amt der himmlischen Geister. Sie verherrlichen Gott. Sie herrschen mit Christus[12].

2. In derartig gesteigerten Vorstellungen vom Los der in den Himmel erhobenen Märtyrer spiegelt sich die Wertschätzung, welche sie in der Gemeinde genossen.

Gross war in derselben bereits das Ansehn des lebenden Bekenners. Von dem Augenblick an, wo er vor Gericht Zeugnis abgelegt und in irgend einer Weise für seinen Glauben gelitten hatte, bildete er den Gegenstand einer ganz besondern Liebe und Verehrung seiner Glaubensgenossen. Man wartete nicht ab, dass er sein Bekenntnis mit dem Tode besiegelt, um ihm den Ehrennamen eines Märtyrers beizulegen[13], ja ihm denselben geradezu aufzunötigen, wo er ihn etwa aus Bescheidenheit[14] und aus Ehrfurcht vor dem eigentlichen

1) Die Bezeichnung lavacrum sanguinis findet sich bei Tertullian, de bapt. 16 und Scorpiace 6, die andere βάπτισμα διὰ πυρὸς bei Origenes ap. Euseb. VI, 4; die Sache schon bei Melito, Frg. 12 bei Otto, Corp. apologet. IX p. 418 δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα, ja gewissermassen schon bei Hermas l. c. Denn übt das Martyrium dieselbe sündentilgende Kraft aus, wie die Taufe, so liegt es nahe, beide in Parallele zu bringen und das Martyrium als secundum lavacrum (Tertullian l. c.), secundum baptisma (Passio s. Perpetuae 21) aufzufassen. Das Herrenwort Luc. 12, 50 bot sich wie von selbst zur Legitimierung des Wortes und der Sache. Zahlreiche Aussprüche der Väter, meist über das Verhältnis der zweiten zur ersten Taufe bei Dodwell, Dissertationes cyprianicae, Migne lat. 5 p. 47 ff.; Gass a. a. O. S. 374 ff.; Kirsch, Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen (1900) S. 62 ff.

2) Cyprian, ad Fortunat. 4 baptisma post quod nemo iam peccat . . . quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. De orat. domin. 24 quale delictum est quod nec baptismo sanguinis potest ablui!

3) Acta Perpet. 11 ff.; Tertull., Scorp. 12; Cyprian, Ep. 58, 10; De laude 21.

4) Hermas, Sim. IX, 28; Tertull., Scorp. 6 quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum?

5) Origenes, Exhort. 14 τούτων δὲ ἕνεκεν τῶν ῥητῶν (Mtth. 19, 27; Mrc. 10, 28) ηὐξάμην ἂν τοσαῦτα κτησάμενος ἐπὶ γῆς, ὁπόσα ἔχεις (sc. τέκνα, ἀγροὺς καὶ οἰκίας 15) ἢ καὶ τούτων πλείονα, γενέσθαι μάρτυς ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ ἵνα πολλαπλασίονα λάβω, ἤ, ὡς ὁ Μάρκος φησιν, ἑκατονταπλασίονα; cf. Euseb. VIII, 9; Passio Jacobi 8 p. 272.

6) Origenes, Exhort. 35. 37; Cyprian, ad Fortun. 13.

7) Mart. Polycarp. 19; Orig., l. c. 34.

8) Hermas, Sim. VIII, 2: Acta Perpet. 12; De laude 30.

9) Hermas, Sim. VIII, 3; Tertull., de spect. 3; Cyprian, Epist. 31, 5; 58, 8.

10) Cyprian, Epist. 31, 2 oculis nostris quodammodo caelum illos petentes prosecuti sumus et inter angelos ac potestates dominationesque caelestes constitutos quasi contemplati sumus. 3 inter angelos stare; Origenes, Exhort. 39.

11) Mart. Polyc. 2 οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι ἦσαν; Tertull., ad martyr. 3 angelicae substantiae politia in coelis; Cypr., ad Fortun. 13 angelis coaequari.

12) Apokal. 20, 4. Passio Scilitanorum ed. Robinson (Texts and Studies I, 2) p. 116 regnant cum Patre et Filio et Spiritu sancto per omnia saecula saeculorum; Cyprian, ad Fortun. 12; Epist. 6, 2; Origenes 37.

13) Eusebius V, 3.

14) Ignatius, ad Ephes. 3.

Märtyrer Christus ablehnte. Denn wer sich angesichts Gottes den Martern und dem Tode dargeboten hatte, der galt, als hätte er gelitten, was er leiden wollte[1]. Mochte daher der Tod ihn verschont haben, er war nichtsdestoweniger ein hochseliger Märtyrer[2], ein Bruder des Herrn, ein Sohn des Allerhöchsten, eine Wohnung des h. Geistes[3], an Verdienst und Würde nur wenig seinen Genossen nachstehend, die durch einen gewaltsamen Tod bereits zum Vollbesitz ihres himmlischen Lohns gelangt waren[4].

Es galt daher als die Erfüllung einer der heiligsten Pflichten, für den gefangenen Märtyrer Sorge zu tragen, ihm in jeder Weise beizustehen, um sein Los zu erleichtern, selbst auf die Gefahr hin, bei der Ausübung dieser Pflicht von der heidnischen Behörde ergriffen und bestraft zu werden[5]. Geradezu massenhaft[6] drängten sich zu Zeiten die Christen zum Gefängnis der

---

1) Cyprian, Epist. 12, 1 quod in illis est, toleraverunt, quidquid tolerare parati et prompti fuerunt. qui se tormentis et morti sub oculis Dei optulit, passus est quidquid pati voluit. non enim ipse tormentis, sed tormenta ipsi defuerunt.

2) Cyprian, Ep. 15, 1 redet sie an: Beatissimi martyres; cf. 10, 1 Beatissimi fratres.

3) Const. apost. V, 1.

4) Wie fliessend die Grenzlinie zwischen den einfachen Bekennern, den ὁμολογηταί (Eusebius), den μάρτυρες ζῶντες (Eusebius), confessores (Cyprian) einerseits und den Blutzeugen andrerseits war, erhellt schon aus der hohen Stellung, die Hermas, Sim. VIII, 3 erstern zuweist, sowie aus der Verehrung, die sie in der Lyoner Gemeinde genossen (Eusebius V, 1. 2). Tertullian, Scorpiace 8 kennt ein martyrium et sine passione perfectum und legt den eingekerkerten Bekennern mehrere der höchsten Prädikate bei, ad martyres 1—3. Allerdings hat gerade er die in der Grosskirche übliche Schätzung der Bekenner aufs entschiedenste bekämpft: De Pudicitia 22 pacem ab his quaerunt, qui de sua periclitantur ... quis enim in terris et in carne sine culpa? quis martyr saeculi incola? Doch hat er selbst in dieser Schrift noch zugestanden, dass Christus in martyre est, und das übrige kommt auf Rechnung seines montanistischen Uebereifers (Eusebius V, 18). Am vollständigsten hat Cyprian den zwischen den Bekennern und den Blutzeugen bestehenden Abstand ausgeglichen, trotz der von ihm angebahnten, aber nicht systematisch durchgeführten Unterscheidung zwischen martyres und confessores (z. B. Epist. 15, 4; 28, 2; 77 Inscript., wo einfach confessores als martyres angeredet werden). Allerdings findet sich die bei weitem grösste Zahl der in Betracht kommenden Aeusserungen in Briefen, die an eingekerkerte Bekenner gerichtet sind, welche des Todes gewärtig waren (z. B. Epist. 6; 10; 15; 37; 77). Indessen erklärt er Epist. 10, 5 in der ausdrücklichsten Weise: Quod si ... pax supervenerit ... nec contristetur aliquis ex vobis, quasi illis minor qui ante vos tormenta perpessi ... illa (res) securior ad Dominum victoriae consumatione properare, haec laetior accepto post gloriam commeatu in ecclesia laude florere. Und ähnlich in dem Brief an den bereits wieder auf freiem Fuss sich befindenden Bischof Lucius von Rom, Epist. 61, 2: Neque enim in tribus pueris minor fuit martyrii dignitas, quia morte frustrata de camino ignis incolumes exierunt ... regredientibus vobis breviata non est in episcopo confessionis suae dignitas, vgl. ad Fortunat. 12. Aber allerdings ist auch für Cyprian der Bekenner der Versuchung ausgesetzt und geht, wo er ihr unterliegt, seiner Verdienste und seiner Krone verlustig (de unitate 20). Zuversichtlicher spricht sich Lactantius, de mortibus persecutorum 16 aus: corona ... quam licet acceperis in praesenti, tamen integra tibi pro virtutibus tuis et meritis in regno Dei reservatur. — Vollends verwischt erscheint die Unterscheidung zwischen Confessoren und Märtyrern in der nachkonstantinischen Zeit. Felix von Nola, wennschon er nur Bekenner gewesen, galt als Märtyrer und wurde zu einem der volkstümlichsten Heiligen des Abendlandes (Buse, Paulin Bischof von Nola, 1856, I S. 215 ff.). Der h. Apollinaris, der ebenfalls vom Tode verschont geblieben, wird von Chrysologus, Sermo 128, als der grosse Märtyrer Ravennas gefeiert.

5) Eusebius V, 1, 12; Tertull., ad mart. 1. 2; Cyprian, Epist. 12, 1; Eusebius VII, 11. Mit ganz besonderer Energie schärfen die Apostol. Konstitutionen den Christen diese Pflicht ein V, 1 ff., und stellen demjenigen, der sie erfüllt, den höchsten Lohn in Aussicht: wer die Märtyrer im Gefängnis besucht, dem wird es als Martyrium angerechnet; wer dabei ergriffen wird und leidet, der wird des Verdienstes der Märtyrer teilhaft.

6) Lucian, de morte Peregr. 12; Tertull., de pudicit. 22; Cyprian, Epist. 5, 2 mahnt, man möchte die Bekenner im Kerker nicht glomeratim nec per multitudinem

Bekenner, zum Teil allerdings getrieben von eigennützigen Motiven, aber auch deshalb, um ihnen gütigen Zuspruch zu bringen[1] oder ihnen Linderung ihrer materiellen Lage zu verschaffen[2] oder ihnen auch nur ihre Liebe und Verehrung zu erweisen, ihre Ketten zu küssen[3], mit ihnen eine zeitlang die Gefangenschaft zu teilen[4]. Wurde der Bekenner aber in die Verbannung geschickt oder zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt, so fanden sich Brüder, die ihm nachzogen, um ihn durch ihre Gegenwart und durch materielle Unterstützung zu erquicken[5]. Vor Gericht, während der Folterung umstanden ihn die Seinen, ihn durch Wort und Gebärde zum Ausharren ermunternd[6]. Scharenweise begleiteten sie ihn ganz im besondern auf seinem letzten Gang, und angesichts eines grossen Teils der Gemeinde, der sie angehört, haben viele ihr Leben ausgehaucht[7].

Die Verehrung, die dem Märtyrer während seiner Gefangenschaft und Leidenszeit zuteil geworden, hörte jedoch nicht auf, wenn er, was öfter vorkam, nach überstandener Prüfung in Freiheit gesetzt und seiner Gemeinde wiedergeschenkt wurde. Wie ein aus dem Krieg heimkehrender, mit Ruhm bedeckter Held wurde er gleichsam im Triumph empfangen[8]. Seine Narben[9] hielten die Erinnerung an seine Taten und an seinen Sieg wach. Er zählte fortan zur geistigen Aristokratie der Gemeinde[10]. Man räumte ihm besondere Privilegien ein. Beim Gottesdienst nahm er einen Ehrensitz am Abendmahls-

---

besuchen. Acta proconsul. Cypr. 2, cf. Eusebius VI, 3.

1) Lucian spricht von der Lektüre der h. Schriften. Cyprian, Epist. 15, 1: Es sei Sitte gewesen, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent. Er selbst ordnet Epist. 5, 2 (cf. 57, 2; 58, 1) die Feier der Eucharistie in den Kerkern an. Tertullians ad Martyres, Cyprians Briefe an die Konfessoren, Origenes' Exhortatio zeigen, wie beschaffen mitunter die Ermunterungen gewesen, die man den Gefangenen zukommen liess.

2) Erleichterung der Haft: Passio Perpet. 3. Lebensmittel: Lucian l. c.; Tertullian, ad mart. 1. 2; Passio Montani 9 p. 277; Acta Saturnini presbyteri 17 (Gieseler I § 70). Dass die Bekenner bisweilen mit Lebensmitteln in überreicher Weise versorgt worden sind, liesse sich bei der Verehrung, welche die Konfessoren in der Gemeinde genossen, von vornherein annehmen, selbst wenn Tertullian in einer allerdings recht gehässigen Weise nicht versicherte (de ieiunio adversus psychicos 12): plane vestrum est in carceribus popinas exhibere. Er erzählt darauf die Geschichte eines katholischen Bekenners, der, nachdem er während seiner Gefangenschaft ein üppiges Leben geführt, in einem solchen Zustand der Betrunkenheit vor dem Richter erschienen sei, dass er auf der Folter nicht einmal sein Bekenntnis auszusprechen vermocht habe, cum singultus et ructus solos haberet.

3) Tertull., ad uxorem II, 4 welch' heidnischer Ehemann wird seiner Frau erlauben, in carcerem ad osculanda vincula martyris reptare. Vgl. Ignatius, ad Polycarp. 2, dazu Zahn, Ignatius (1873) S. 419; Polycarp, ad Philipp. 1.

4) Lucian, l. c. 12. Anspielung auf diese Sitte vielleicht bei Tertullian, de pudic. 22.

5) Tertull., Apol. 50, cf. de pudic. 22; Cyprian, Epist. 77, 1; Eusebius VII, 11; Mart. Palaest. 4. 10. 11. Const. Apost. V, 1. 2.

6) Eusebius V, 1, 9. 49; VI, 4, 22; Mart. Palaest. 5. 8.

7) Mart. Polyc. 15; Eusebius VI, 3. Acta procons. Cypr. 5; Passio Montani 13 p. 278, 22 p. 282.

8) Cyprian, de laps. 2 Quam vos laeto sinu excipit mater ecclesia de proelio revertentes! quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato tropaea referentes! cum triumphantibus viris et feminae veniunt. Epist. 61, 4 quae illic exultatio omnium fratrum, qui concursus adque conplexus occurentium singulorum? vix oculi plebis possunt videndo satiari de adventus vestri gaudio.

9) Cyprian, Epist. 39, 2.

10) Cyprian, ib. 3, cf. Eusebius V, 1, 4 und 20 κλῆρος τῶν μαρτύρων. Vgl. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche (1857) S. 558.

tisch ein[1]. Mit Vorliebe wurde gerade er zu den kirchlichen Ehrenämtern berufen[2], und zwar konnte er in gewissen Gemeinden das Amt eines Presbyters übernehmen ohne vorherige Ordination, da sein Bekenntnis ihm als Ordination angerechnet wurde.

Diese und derartige Ehrenbezeugungen, die man dem Märtyrer erwies, erscheinen nun allerdings zunächst bedingt durch Motive der Dankbarkeit für die Dienste, die er der Gemeinde geleistet, der Bewunderung für die religiöse und sittliche Vollkommenheit, die er bewiesen, des Stolzes[3] auf den Ruhm, den seine Tat auf die Gemeinde, der er angehörte, ja selbst auf die ganze Religionsgenossenschaft zurückgestrahlt — in ungleich höherem Masse jedoch sind sie verursacht durch die Ueberzeugung, dass der Märtyrer infolge seiner Tat bei Gott und Menschen eine einzigartige Stellung einnehme, die ihn zu den höchsten Dienstleistungen geschickt mache.

Seine Glaubensgenossen überragt der Märtyrer in der Tat schon dadurch, dass er in einem ungleich höheren Masse[4] im Besitze des Geistes sich befindet. Diesen Geist hatte ja Christus in der bestimmtesten Weise denjenigen verheissen, die um seinetwillen Verfolgung erdulden würden: nicht sie selbst, sondern der Geist ihres Vaters werde vor Gericht aus ihnen reden[5]. Aber auch sonst galt der Geist als unzertrennlicher Beistand des Märtyrers[6]. Er begleitet ihn ins Gefängnis[7], er unterstützt, kräftigt und hält ihn aufrecht in den Schmerzen[8], oder aber — denn es ist dies nur eine andere Ausdrucksweise desselben Gedankens — Christus selbst wohnt dem Märtyrer ein, streitet und siegt mit ihm und für ihn, und identifiziert sich bisweilen mit ihm in einer Weise, dass die Persönlichkeit des Märtyrers ganz in der seinen aufgeht[9].

Infolge dieser Einwohnung des Geistes oder Christi in ihm wird der Märtyrer zu einer geheiligten Person[10]. Er ist ein Mensch, der zu Gott und Christus in einem einzigartigen Verhältnis steht. Seine von keinem andern Menschen erreichte Dignität erkennen seine Glaubensgenossen schon dadurch an, dass sie ihm denselben Namen beilegen, mit welchem sie sonst nur Gott

---

1) Hermas, Vis. III, 1. Vgl. Sohm, Kirchenrecht I (1892) S. 138. 140.

2) Cyprian, Epist. 39, 1 Dominus ... commeatum dando bonis confessoribus suis et martyribus gloriosis, ut, qui sublimiter Christum confessi essent, clerum postmodum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent; Epist. 40; Eusebius VI, 8; VII, 11, 26; Sozomenus I, 10.

3) Cypr., Epist. 13, 1 quid vel maius in votis meis potest esse vel melius, quam cum video confessionis vestrae honore inluminatam gregem Christi? cf. Ep. 81 er will in Carthago sterben, eo quod congruat episcopum in ea civitate, in qua ecclesiae dominicae praeest, illic Dominum confiteri et plebem universam praepositi praesentis confessione clarificare; De laude Martyrii 25.

4) Tertullian, Scorp. 9.

5) Matth. 10, 19, cf. Cyprian, Epist. 58, 5.

6) Eusebius V, 1, 10. 22. 34. 42; Hippolyt, in Daniel. II, 21 (I S. 82 ed. 1897).

7) Tertull., ad martyr. 1 nolite contristare spiritum sanctum, qui vobiscum introiit in carcerem.

8) S. oben S. 59 Anm. 13 ff.

9) S. oben S. 60 Anm. 1.

10) S. oben S. 60 f. Anmerkung 2 ff. Auch die Bestimmung der Canones Hippolyti (can. VI, 43), dass der Confessor bei der Uebernahme des Presbyterates keiner den h. Geist vermittelnden Ordination bedürftig sei, setzt voraus, dass selbst der auf freiem Fuss sich befindende Märtyrer im Besitze des Geistes bleibt (s. Achelis, die Canones Hippolyti, 1891, S. 217; 164). Zu welcher Zeit auch hätte der Geist von ihm weichen sollen? Nur der in Sünde verfallende Konfessor ging seiner verlustig.

und Christus zu bezeichnen pflegen[1], und den ‚Herrn' nennen[2]. Sie trauen ihm aber auch eine beinahe übernatürliche Einsicht in die verborgensten Dinge zu. Wie der Geist ihn fähig mache, durch Träume und Visionen den Ratschluss Gottes in Betreff seiner eigenen Person zu erkennen und in die Geheimnisse des Jenseits einzudringen[3], so gestatte er ihm auch in Betreff andrer Personen und Dinge die dem Auge der gewöhnlichen Menschen verborgene Wahrheit zu schauen. Aus diesem Grunde gilt er für berechtigt, in die wichtigsten Angelegenheiten der Zeit einzugreifen. Die Märtyrer treffen demgemäss eine Entscheidung in der die ganze Kirche bewegenden montanistischen Bewegung[4]. Ein montanistischer Märtyrer erlässt nach apostolischer Art einen katholischen Brief, um die Christenheit zu belehren[5]. Allerorts aber sieht man in ihnen die höchste Instanz in allen Angelegenheiten der Kirchenzucht[6]. Vermöge ihrer höhern Einsicht glaubt man sie befähigt, zu erkennen, ob die Reue des Sünders aufrichtig sei. ob Gott ihm sein Vergehen tatsächlich verziehen habe[7], folglich, ob der Schuldige wiederum als vollberechtigtes Glied der christlichen Gemeinde anzuerkennen sei.

Nicht bloss durch den Besitz des Geistes jedoch erscheint die Dignität des Märtyrers bedingt, sondern noch durch sein eigenartiges Verdienst. Eben die Gabe des Geistes, die er von Gott empfangen, war ja ein Beweis, dass seine Tat von Gott als eine solche anerkannt worden, die ein besonderes Verdienst begründete und eines besonderen Lohnes würdig war. In dem Masse daher die erstarkende episkopale Verfassung die Geistesgaben zurückdrängte und entwertete[8] und andererseits die Vorstellung eines höhern Verdienstes, das der Mensch bei Gott sich erwerben könne, sich allgemein einbürgerte[9], musste gerade diese Betrachtungsweise für die grosse Zahl die entscheidende werden. Sie begünstigte übrigens eine Steigerung der Dignität des Märtyrers. Mit Rücksicht auf die Grösse der Tat, die er vollbracht, schien es

---

1) Vgl. Harnack, Dogmengesch. Bd. I S. 153 f. — Tertull., Apol. 34 Augustus, imperii formator, ne dominum dici se volebat; et hoc enim Dei est cognomen. Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor, ut dominum vice Dei dicam. Ceterum liber sum illi. Dominus enim meus unus est, Deus omnipotens etc., cf. Mart. Polyc. 11.

2) Passio Perpetuae 4 Tunc dixit mihi frater meus: Domina soror, iam in magna dignatione es; Cypr., Epist. 21, 3 Celerinus Luciano: rogo itaque, Domine, et peto per Dominum nostrum Iesum Christum, ut ceteris collegis tuis meis dominis referas et ab eis petas ut quicunque prior vestrum coronatus fuerit . . .; Epist. 22 Lucianus Celerino domino si dignus fuero vocari collega in Christo; Ep. 79 Dominum meum Eutychianum saluto. Die Anrede Domine frater Ep 21, 1; 22, 1; 77, 3. Vgl. die Ueberschrift des syrischen Martyrologiums bei Egli, altchristliche Studien (1887) S. 5: Die Namen unserer Herrn, der Bekenner und Sieger, und ihrer Tage, an denen sie ihre Kronen gewannen.

3) S. oben S. 59 Anm. 11 f.

4) Eusebius V, 3.

5) Eusebius V, 18.

6) Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (1857) S. 382 f.; Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia (1890) S. 43 ff.; Sohm, Kirchenrecht Bd. I S. 32 f.

7) Eusebius VI, 42 (Brief des Dionysius Alex.) οἱ θεῖοι μάρτυρες παρ' ἡμῖν . . . τὴν ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν αὐτῶν (sc. παραπεπτωκότων ἀδελφῶν) ἰδόντες (cf. VI, 43, 20), δεκτήν τε γενέσθαι δυναμένην τῷ μὴ βουλομένῳ καθόλου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν δοκιμάσαντες, εἰσεδέξαντο . . . .

8) Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel (1884) S. 123. 155. Sohm, Kirchenrecht Bd. I S. 224 f.

9) Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes, Stud. u. Kritik. 1894 S. 6 ff.

gar nicht anders möglich, als dass Gott ihm gegenüber sich anders verhalte als gegenüber den andern Menschen, dass er daher auch seinen Bitten sich ungleich zugänglicher zeige und seinen Wünschen bereitwilliger entgegenkomme[1]. Da nun aber der Märtyrer seines Heils sowie des grossen Lohns im Himmel so gewiss sein konnte, dass er von Gott nichts oder doch nur ein geringes noch für sich selbst zu erbitten hatte, war er wie kein anderer geeignet, für seine Glaubensgenossen einzutreten[2] und die Gunst, deren er sich bei Gott erfreute, andern zu gute kommen zu lassen[3]. Selbst die anscheinend schwierigsten Dinge erlangt er von Gott. Auf sein Gebet befreit Gott die Seelen solcher, die als Heiden gestorben, aus der Hölle und versetzt sie an den Ort der Seligen[4]. Noch öfter verzeiht er denen, für welche sich die Märtyrer verwenden, ihre Uebertretungen und erlässt ihnen ihre Schuld[5].

Vermöge seiner höheren religiösen Begabung sowie des Ansehens und der besonderen Gunst, deren er sich bei Gott erfreute, eignete sich der Märtyrer zum Organ der Sünden vergebenden Gnade Gottes in der Gemeinde. In wie hohem Masse aber er in den weitesten Kreisen des christlichen Volks als Mittler zwischen Gott und den Menschen galt, als berechtigt und befähigt, den Sündern die Verzeihung Gottes zu verkündigen oder ihnen dieselbe zu erwirken, zeigt die grosse Zahl derer, die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts[6] sich an ihn gewandt und seinen Beistand in Anspruch genommen haben. Hurer und Ehebrecher, die infolge ihres Vergehens aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen worden, füllten seinen Kerker an[7], grobe Sünder zogen ihm in die Bergwerke nach[8], in die er verbannt worden, um durch seine Vermittelung den Frieden, ihre Versöhnung mit Gott und

1) Passio Perpet. 4 Tunc dixit mihi frater meus: Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi, an passio sit, an commeatus. et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficio tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: crastina die tibi renuntiabo.

2) Eusebius V, 2, 5 (Lyoner Gemeindeschreiben) εἰ δ' ὑπὲρ τῶν λιθαζόντων ἐδέετο (Stephanus), πόσῳ μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν.

3) Cyprian, Epist. 37, 4 Nunc est, fratres beatissimi, ut memores mei sitis, ... simque in precibus et orationibus vestris cum vox illa purificatione confessionis inlustris et iugi honoris sui tenore laudabilis ad Dei aures penetrat et aperto sibi caelo de his subacti mundi partibus ad superna transmissa impetrat de Domini bonitate quod postulat. quid enim petitis de indulgentia Domini quod non impetrare mereamini? Epist. 76, 7 quia nunc vobis in precibus efficacior sermo est ... petite inpensius et rogate ...

4) Acta Pauli et Theclae 28 f. Passio Perpet. 7 cognovi me statim dignam esse et pro eo (ihren als Heide verstorbenen Bruder) petere debere ... fidebam me profuturam labori eius. 8 intellexi translatum eum esse de poena.

5) Eusebius V, 2, 7 ζωὴν ᾐτήσαντο, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον; Cyprian, Ep. 21, 3 (Celerinus Luciano) ... per vestras sanctas orationes et petitiones, in quas nos fidimus, quoniam estis amici sed et testes Christi, qui omnia indulgeatis; Epist 19, 2 auxilio martyrum adiuvari apud Dominum in delictis suis possunt. Dass bereits zur Zeit Tertullians in gewissen Kreisen die Vorstellung galt, dass das Verdienst selbst des noch lebenden Märtyrers ein so bedeutendes sei, dass er von seinem Ueberfluss andern etwas zuwenden könne, erhellt aus de pudicitia 22: Sufficiat martyri propria delicta purgasse ... si vero peccatores, quo modo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit?

6) Eusebius V, 2, 3.

7) Tertull., ad martyr. 1 Pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut, si forte, et aliis praestare possitis. De pudicitia 22 Ut quisque ex consensione vincula induit adhuc molliia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt quam qui ecclesiam perdiderunt.

8) Tertull., ib. alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur.

Menschen wieder zu erlangen. Ihnen gesellten sich die Abgefallenen bei [1], die während der Verfolgung ihren Glauben verleugnet hatten. Schien doch die Natur seines eigenen Verdienstes dem Märtyrer ein besonderes Recht zu verleihen, zu Gunsten derjenigen einzutreten, die gefehlt, wo er sich ausgezeichnet. Jedenfalls zweifelten viele unter den Märtyrern so wenig wie diejenigen, die sich an sie wandten, an der ihnen zustehenden Machtbefugnis, die Vergebung von Sünden zu erlangen, die für die schwersten galten, so dass sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Afrika die Abgefallenen mitunter massenhaft in die Gemeinschaft der Kirche glaubten aufnehmen zu können [2], selbst ohne vorherige Prüfung der einzelnen Fälle [3] und entgegen den Grundsätzen, die bis dahin in ihren Gemeinden gegolten hatten [4].

Die Märtyrer haben es nun zwar nicht vermocht, die ihnen von der grossen Zahl in der Gemeinde so willig zugestandene und wohl noch öfter aufgedrungene Machtvollkommenheit in Bezug auf die Sündenvergebung zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, ihr die kirchliche Sanktion zu erwirken. Ihre Autorität ist vielmehr von den offiziellen Leitern der Kirche zuerst eingedämmt [5], schliesslich so gut wie ganz beseitigt worden. Nicht als ob die Kirchenmänner von der Dignität und der Machtbefugnis der Märtyrer wesentlich anders gedacht hätten als die grosse Zahl ihrer Zeitgenossen [6]. Allein in der Praxis glaubten sie zumeist der Betätigung jener Autorität, die sie in der Theorie zugestanden, entgegenwirken zu müssen: zuerst weil sie in dem oft willkürlichen und unkontrollierbaren Vorgehen der Märtyrer eine Gefährdung jener Kirchenzucht erblickten, durch deren strenge Handhabung die Heiligkeit der Gemeinde bedingt war, später, als unter dem Einfluss veränderter Verhältnisse und eines neuen Kirchenbegriffs die Kirchenzucht ermässigt worden

1) Das erste Beispiel bietet das Lyoner Gemeindeschreiben, nach welchem die Märtyrer nicht etwa bloss solche wiederum in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen haben, welche bereits durch ein mutiges Bekenntnis die Sünde des Abfalls wiederum gut gemacht hatten. Denn dass in derartigen Fällen die Abgefallenen ohne weiteres ihre Rechte als Gemeindeglieder wiederum erlangten, war ja ein Grundsatz, der bereits feststand (V, 1, 26), wie er auch später stets in Geltung geblieben ist: Cyprian, Epistt. z. B. 8. 13. 25; Petrus Alexandr. can. 8; Synode von Ancyra can. 1. Die Lyoner Märtyrer nahmen vielmehr solche wieder auf, deren Gesinnung ihnen dafür bürgte, dass sie in einem zukünftigen Verhör bekennen würden (n. 45). Nicht die Tatsache, dass der Gefallene ein Bekenntnis abgelegt, sondern lediglich seine Gesinnung ist für sie massgebend (V, 1, 48; 2, 3). Im Falle er nicht aufs neue verhört worden, wäre daher seine Wiederaufnahme eine endgültige geblieben. Es hat jedoch über ein halbes Jahrhundert gedauert, bevor man diese Konsequenz zu ziehen gewagt hat.

2) Cypr., Epist. 22, 2 (Lucianus Celerino): omnes quos Dominus in tanta tribulatione arcessire dignatus est, universi litteras ex conpacto universis pacem dimisimus. Epist. 23 (Universi confessores Cypriano); Epist. 37, 1 Lucianus . . . libellos manu sua scriptos passim dedit. Das Vorgehen der Märtyrer Karthagos war kein vereinzeltes. Cyprian l. c. 3: namque in provincia nostra per aliquot civitates in praepositos impetus per multitudinem factus est, et pacem, quam semel cunctis a martyribus et confessoribus datam clamitabant, confestim sibi repraesentari coëgerunt, territis et subactis praepositis suis qui ad resistendum minus virtute animi et robore fidei praevalebant. Besonnener benahmen sich die Märtyrer in Alexandrien, Eusebius VI, 42, die τῶν παραπεπτωκότων τινὰς . . . προσελάβοντο

3) Cyprian, Epist. 20, 2 er habe erfahren, dass die Abgefallenen exambire ad martyras passim, confessores quoque importuna et gratiosa deprecatione corrumpere et sine ullo discrimine atque examine singulorum darentur cotidie libellorum millia, cf. Epist. 15, 4.

4) Harnack, Novatian, R.-Enc. Bd. X S. 657 ff.

5) O. Ritschl, Cyprian von Karthago (1885) S. 14 ff.

6) Sehr nüchtern urteilt indessen über die Konfessoren die Synode von Elvira, can. 25.

und selbst der Abfall als ein sühnbares Vergehen galt, weil sie im Interesse der episkopalen Machtstellung und einer rationellen und wirksamen Kirchenzucht keine Nebeninstanz in disziplinarischen Angelegenheiten glaubten dulden zu können [1].

Der Sieg der kirchlichen Richtung bedeutet nun zwar keineswegs eine vollständige Vernichtung des Ansehens, in welchem die Märtyrer in der Gemeinde gestanden. Noch im vierten Jahrhundert scheint, zumal in gewissen Kreisen, das Vertrauen in ihre sündenvergebende Macht durch die kirchlichen Verordnungen wenig erschüttert worden zu sein [2]. Indessen liegt es gewiss nicht bloss an der Beschaffenheit unserer Quellen, wenn wir nur sehr wenig von einer Mitwirkung der Märtyrer bei der Wiederaufnahme der während der diokletianischen Verfolgung vom Glauben Abgefallenen vernehmen [3].

3. Die Zurückdrängung der lebenden Märtyrer hat sich jedoch nur deshalb in der grossen Mehrzahl der Gemeinden so leicht und so schnell vollziehen können, weil nicht bloss die kirchliche Disziplin ihre Intervention bei der Aufnahme Gefallener entbehrlich machte, sondern weil seit etwa der Mitte des dritten Jahrhunderts die verklärten Märtyrer von ihren Glaubensgenossen mit allen Prädikaten ausgestattet worden waren, deren sie bedurften, um einen mehr als hinlänglichen Ersatz für die Wirksamkeit der ihrer Prärogativen beraubten Konfessoren bieten zu können.

In der Tat galten seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die abgeschiedenen Märtyrer in der Gemeinde nicht bloss als himmlische Wesen, die zum Lohn für ihre Taten von Gott besonders verherrlicht, den Engelscharen eingereiht und in seine unmittelbare Nähe versetzt worden waren, sondern in den weitesten Kreisen schrieb man ihnen auch die Fähigkeit zu, sich bei Gott für ihre noch auf Erden lebenden Brüder zu verwenden und zu ihren Gunsten zu wirken.

Diese Vorstellung war zwar mit der genuin christlichen Weltanschauung schwer vereinbar. Dafür aber lag sie so sehr in der Konsequenz der kirchlichen Zeitrichtung, dass sie gewiss noch weit gewichtigere Bedenken überwunden hätte, als die ihnen ein bereits mit antiken Elementen versetztes Christentum entgegenzusetzen imstande war.

Zunächst musste sie unter den gegebenen Verhältnissen allen denjenigen gewissermassen sich aufnötigen, die mit dem antiken Glauben an die Wirksamkeit der abgeschiedenen Geister nicht vollständig gebrochen hatten [4] oder aber der Ueberzeugung waren, die selbst Kirchenlehrer vertraten, dass die Seelen der Frommen im Jenseits zu Gunsten der noch auf Erden lebenden Menschen zu wirken fähig seien [5]. Denn wie hätten sie von einer Befugnis, die sie den Frommen gewöhnlichen Schlags zuerkannten, gerade jene Märtyrer ausschliessen sollen, welchen doch nach ihrem Dafürhalten eine un-

1) Harnack a. a. O. S. 664 f.; Dogmengesch. I S. 367 ff.; Sohm I S. 220 ff.

2) Euseb. IX, 1, 9 Die in der diokletianischen Verfolgung Abgefallenen περὶ τὴν σφῶν θεραπείαν ἔσπευδον, ἀντιβολοῦντες καὶ σωτηρίας δεξιὰν τοὺς ἐρρωμένους αἰτούμενοι. In welch hohem Ansehen sonst die Konfessoren dieser letzten Verfolgung beim Volke standen und wie einige derselben sogar als Wundertäter galten, erhellt aus Socr. I, 11; Soz. I, 10.

3) Petrus Alex., Can. poenit. 5 (Routh, Rell. sacr. IV p. 28); Canon Arelat. 9.

4) S. oben S. 32 ff.

5) S. oben S. 32 Anm. 1 f.

gleich höhere Dignität zukam als selbst denjenigen, die sich durch ihre Frömmigkeit am meisten hervorgetan hatten.

Genau zu demselben Ergebnis führte eine prinzipielle Erwägung des Vorrechtes, welches nach dem einstimmigen Urteil seiner Glaubensgenossen dem lebenden Märtyrer zustand, bei Gott mit seinem Gebet nicht bloss für sich, sondern auch für andere einzutreten und höheres zu erlangen als irgend ein anderer Mensch. Was Gott dem einfachen Bekenner zugestand, der doch noch nicht das äusserste für ihn erduldet und der, weil noch im Fleische lebend, der Gefahr ausgesetzt war, den Versuchungen der Welt zu erliegen [1], das konnte er doch unmöglicherweise den Märtyrern versagen, die ihr Leben für ihn dahingegeben und die er selbst in Anerkennung ihrer Verdienste in den Himmel in seine unmittelbare Nähe versetzt hatte.

Derartige Folgerungen mochten aber einem Geschlechte, das bereits ein starkes Bedürfnis nach Vermittlern zwischen Gott und Menschen verspürte [2], um so zulässiger erscheinen, ja sich geradezu aufnötigen, als ja nach seiner festen Ueberzeugung Gott selbst seinen Blutzeugen verheissen hatte, dass sie am Ende der Dinge seine oder seines Sohnes Beisitzer am grossen Gerichtstage sein würden [3], berechtigt, auf sein endgültiges Urteil über die Menschen einzuwirken. Gewiss konnte Gott, da er ihnen so grosses in Aussicht gestellt, sie in der Zwischenzeit nicht von jedweder Mitwirkung auf die Schicksale der Menschen ausschliessen. Er musste ihnen vielmehr das Recht und die Befugnis zugestehen, sofort nach ihrer Erhebung in den Himmel für ihre Brüder bei ihm einzutreten. Und zwar mit der Aussicht auf einen sicheren Erfolg. Denn schon mit Rücksicht auf das hohe Verdienst, das der Märtyrer sich erworben und das als mehr denn hinreichend galt für seine eigene Person [4], konnte, ja musste Gott sich seinen Bitten und Vorstellungen zu Gunsten anderer zugänglich zeigen. Vielleicht aber mochte er sich ihm auch noch deshalb geneigt zeigen, weil im Leiden des Märtyrers das Leiden Christi sich einigermassen fortsetzte [5], die Dahingabe seines Lebens daher ein Opfer bildete, dem er eine sündentilgende Wirkung zuerkennen konnte, ähnlich, wenn schon in geringerem Masse, derjenigen, die einst von dem Tode Christi ausge-

1) Dass die Zahl der Bekenner, die diesen Versuchungen erlegen sind, keine ganz geringe gewesen sein kann, erhellt u. a. aus Hippolyt, in Daniel II, 37 (I S. 112 ed. Bonw.); Tertullian, de pud. 21: Cypr., Epist. 13, 4; 14, 3; de unitate eccles. 20: neque enim confessio immunem facit ab insidiis diaboli ... ceterum numquam in confessoribus fraudes et stupra et adulteria postmodum videremus quae nunc in quibusdam videntes ingemescimus et dolemus.

2) S. oben S. 9 ff.

3) Passio Perpet. 17 notate vobis facies nostras diligenter, ut recognoscatis nos in die illo. Tertull., ad mart. 2 vos estis de judicibus ipsi judicaturi. Hippolyt, in Daniel. II, 37 οὗτος οὐκέτι οὔτε κρίνεται ἀλλὰ κρίνει, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων. Cyprian, ad Fortunat. 13 comitari Dominum, cum venire coeperit vindictam de inimicis recepturus, lateri ejus adsistere cum sederit judicaturus. Dionys. Alex. bei Euseb. VI, 42 οἱ νῦν τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ.

4) S. oben S. 41 f. 65 f. und Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia etc. (1890) S. 43 f. Vgl. Acta Marciani 3 p. 573: eine Frau redet ihren sterbenden Mann an: redde martyrium Deo, ut me etiam de morte perpetua liberes. Cyprian, Epist. 37, 4 quid enim petitis de indulgentia Domini quod non impetrare mereamini? Vgl. die naheliegende, daher gewiss nicht erst im vierten Jahrhundert aufgekommene Folgerung bei Hieronymus, adv. Vigilant. 6 (Migne lat. 23, 344).

5) S. oben S. 53.

gangen war [1].

Indessen, wie immer man die Wirksamkeit der verklärten Märtyrer bei Gott zugunsten ihrer Brüder erklären mochte, als Tatsache stand sie der grossen Zahl fest. Es beweist dies sowohl die Zuversicht der sterbenden Märtyrer auf die Erhörung der Gebete, die sie, im Himmel angelangt, an Gott richten würden [2], als auch das volle Vertrauen, mit welchem sich bereits viele Christen an die ihrer Vollendung entgegengehenden Märtyrer mit der Bitte gewandt haben, sie möchten, in den Besitz ihrer himmlischen Würde gelangt, sich bei Gott zu ihren Gunsten verwenden [3]. Nicht bloss das gemeine Volk jedoch sieht die Märtyrer an als Vertreter der Menschen bei Gott, sondern selbst Kirchenlehrern gelten sie als versammelt am himmlischen Altar, Gott um die Nachlassung der Sünden ihrer Mitbrüder anflehend [4], wie Jeremias betend für das noch auf Erden pilgernde Volk [5] und in jeder Weise bedacht auf das Heil der Frommen [6].

Mit Verehrung und Liebe blickt daher die christliche Gemeinde zu ihren

---

1) Origenes, Exhort. 50 ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν . . . οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονται τινες. In Num. Homil. 10, 2 (T. X p. 96 Lomm.) ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur; in Num. Homil. 24, 1 quod si agnus, qui ad purificandum populum datus est, ad personam Domini et Salvatoris nostri refertur, consequens videtur, quod etiam caetera animalia quae eisdem purificativis usibus deputata sunt, referri debeant similiter ad aliquas personas, quae per meritum sanguinis Christi purificationis aliquid humano generi conferant. Die Vorstellungen, die Origenes hier vertritt, wurzeln im Judentum, s. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 67 f. Vgl. Hoefling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (1851) S. 140 ff.

2) Eusebius VI, 5 Potamiaena τῆς περὶ αὐτὴν συμπαθείας ἀποδεξαμένη τὸν ἄνδρα θαρρεῖν παρακελεύεται· ἐξαιτήσεσθαι γὰρ αὐτὸν ἀπελθοῦσαν παρὰ τοῦ ἑαυτῆς κυρίου, καὶ οὐκ εἰς μακρὸν τῶν εἰς αὐτὴν πεπραγμένων τὴν ἀμοιβὴν ἀποτίσειν αὐτῷ. Cyprian, Epist. 22, 2: Cum benedictus martyr Paulus adhuc in corpore esset, vocavit me et dixit mihi: Luciane, coram Christo tibi dico ut si quis post arcessitionem meam abs te pacem petiverit, da in nomine meo; Ep. 60, 5 Cyprianus Cornelio: et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit, perseveret apud Dominum nostra dilectio, pro fratribus et sororibus apud misericordiam patris non cesset oratio. Passio Theodoti 31 p. 384 Nolite lugere . . . deinceps enim in caelis cum fiducia pro vobis Deum deprecabor.

3) Cyprian, Epist. 21, 3 Celerinus Luciano: peto . . . ut quicunque prior vestrum coronatus fuerit, istis sororibus nostris . . . tale peccatum remittant. Passio Montani etc. 13 p. 278: Die Brüder fordern den zur Richtstätte geführten Märtyrer auf: Memento nostri. Wie verbreitet die Sitte gewesen, die sterbenden Märtyrer mit derartigen Bitten zu bestürmen, zeigt Eusebius, Martyr. Palaest. 7: eine Jungfrau nahte sich den gefesselten Konfessoren καὶ οἷα εἰκὸς ὑπὲρ τοῦ μνημονεύειν αὐτῆς πρὸς τὸν κύριον γενομένους παρακαλοῦσα.

4) Origenes, Exhort. 30 αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων ἕνεκεν τῆς μαρτυρίας Ἰησοῦ, μὴ μάτην τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ παρεδρεύουσαι διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

5) Origenes, de orat. 11 unter Berufung auf 2 Makkab. 15, 14 . . . ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη, ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους ἀναγκαῖον νοεῖν, παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας, καὶ συναγωνιζωμένους τοῖς ὑποδεεστέροις. Eusebius, Praeparat. evangel. XII, 3 λέγεται Ἱερεμίας ὁ προφήτης μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ βίου εὐχόμενος ὁρᾶσθαι ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, ὡς φροντίδα ποιούμενος τῶν ἐπὶ γῆς ἀνθρώπων. Δεῖ δέ φησι καὶ ὁ Πλάτων τούτοις πιστεύειν.

6) Origenes, Exhort. 38 zu dem gefangenen Ambrosius πλείω ὠφελοῦντός σου αὐτοὺς (seine Kinder) μετὰ τὴν τοιαύτην ἔξοδον, ἢ εἰ παρέμενες αὐτοῖς. τότε γὰρ καὶ ἐπιστημονικώτερον αὐτὰ ἀγαπήσεις, καὶ συνετώτερον περὶ αὐτῶν εὔξῃ. Dass man bereits im dritten Jahrhundert anfing, den verklärten Märtyrern ein direktes Eingreifen in die Geschicke der Menschen zuzutrauen, beweist die von Eusebius VI, 5 erzählte Geschichte der Potamiaena, die durch eine nächtliche Erscheinung einen Polizeisoldaten, der sich ihr freundlich erwiesen, bekehrte καὶ ἄλλοι δὲ πλείους τῶν κάτ' Ἀλεξάνδρειαν ἀθρόως τῷ Χριστοῦ λόγῳ προσελθεῖν κατὰ τοὺς δεδηλωμένους ἱστοροῦνται, ὡς δὴ καθ' ὕπνους τῆς Ποταμιαίνης ἐπιφανείσης καὶ προσκεκλημένης αὐτούς.

verklärten Märtyrern empor. Wie sie selbst mit der Gemeinde, der sie einst angehört, in Gemeinschaft bleiben, so fährt auch die Gemeinde fort, sie als die ihren zu betrachten [1]. Was die unter gewöhnlichen Verhältnissen entschlafenen Christen für die zurückgebliebenen Familienglieder sind, das sind die Märtyrer für die Gemeinde, nur in höherem Masse. Wie die Familie daher die Erinnerung an ihre Verstorbenen pflegt und ihren jährlich wiederkehrenden Todestag feiert [2], so wacht die Gemeinde darüber, dass das Gedächtnis ihrer Märtyrer lebendig bleibe [3], und begeht, gleichsam eine erweiterte Familie, festlich den Tag ihrer Vollendung. Bei der gottesdienstlichen Feier gedenkt sie ihrer in ganz besonderer Weise, sie bringt die bei den Totenfeiern üblichen Gaben für sie dar und begeht das heilige Mahl als Zeichen der bleibenden Gemeinschaft mit ihnen [4]. Wo sie aber im Besitz ihrer Gebeine sich befindet, versammelt sie sich an dem Orte, an welchem sie bestattet sind [5]. In der Nähe seiner irdischen Ueberreste glaubt sie sich dem

1) Passio Perpetuae 1: die Geschichte sei aufgezeichnet worden, ut et vos . . . communionem habeatis cum sanctis martyribus.

2) S. oben S. 26 Anm. 7.

3) Cyprian, Epist. 12, 2 (Cyprianus presbyteris): Denique et dies eorum, quibus excedunt, adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus. Schon zur Zeit des Tertullian dürften zumal in der karthagischen Gemeinde derartige Verzeichnisse von Todestagen der Märtyrer bestanden haben. Denn dass in dem Festkalender der Christen, von welchem er spricht (De corona milit. 13 habes tuos . . . fastos) bereits die Gedächtnistage der Märtyrer gestanden, darf man gewiss aus Cyprian, Epist. 39, 3 (die Gemeinde begehe jährlich den Todestag der vorlängst als Märtyrerin gestorbenen Grossmutter eines zeitgenössischen Bekenners) erschliessen. An Gregorius Thaumaturgus lobt sein Biograph Gregor von Nyssa καὶ διαλαβόντες ἄλλος ἀλλαχῆ τῶν μαρτύρων τὰ σώματα, κατὰ τὴν ἐτήσιον τοῦ ἐνιαυσιαίου κύκλου περίοδον συνιόντες, ἠγάλλοντο τῇ τιμῇ τῶν μαρτύρων πανηγυρίζοντες (Vita 37, Migne Gr. 46, 953). Demselben Zweck, wie die Feier der Todestage, diente die, in vielen Fällen von der Gemeinde selbst angeordnete Aufzeichnung der Leidensgeschichte des Märtyrers: s. u. a. Passio Perpet. 1, Passio Pionii etc. 1 p. 188; Passio ss. Montani etc. 1 p. 275. Zum Gegenstand derartiger Festfeiern konnten jedoch nur Märtyrer werden, welche der betreffenden Gemeinde selbst angehört hatten. Selbst die bekanntesten und gefeiertsten unter den Märtyrern der Vorzeit, die Apostel Petrus und Paulus, sind daher höchstens in Rom, das sich des Besitzes ihrer Gräber rühmte (Eusebius II, 25), durch einen Gedächtnistag geehrt worden (die erste sichere Bezeugung desselben stammt aus dem vierten Jahrhundert: Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. III, S. 130; 175 ff.). Das erste nachweisbare Beispiel der Einsetzung eines Märtyrergedenktages bietet das Martyrium Polycarpi. Dieses Beispiel ist aber auch noch deshalb von Interesse, weil es zeigt, dass der Märtyrertod keineswegs ohne weiteres ein Anrecht auf Verehrung in der Gemeinde und einen besondern Gedenktag begründete, denn sonst hätten die elf Märtyrer von Smyrna, die Leidensgenossen Polycarps, in irgend einer Weise geehrt werden müssen. Statt dessen macht das Martyrium nur einen einzigen unter ihnen namhaft. Von einem besondern ihnen gewidmeten Gedenktag vernehmen wir nichts, während doch derjenige des Polycarp nicht bloss Mart. Polyc. 18, sondern noch von der Passio Pionii 2 p. 188 und dem syrischen Martyrologium sub 23. Februar (Egli, Altchristliche Studien 1887, S. 10) bezeugt wird. Nur solche Märtyrer, die bereits vor ihrer Hinrichtung infolge ihres bürgerlichen oder kirchlichen Ranges oder ihrer besonderen Tugenden sich vor andern ausgezeichnet oder deren Todesart einen besonders tiefen Eindruck hinterlassen, oder auch deren Leidensgeschichte aus irgend einem Grunde schriftlich fixiert worden, scheinen, zumal bis zur decianischen Verfolgung, in den Gemeinden zu höherem Ansehen gelangt zu sein.

4) Cypr., Epist. 12, 2 . . . et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum (derjenigen, welche ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt), quae cito vobis cum Domino protegente celebrabimus. Epist. 39, 3 sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.

5) Mart. Polyc. 18 ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. Cyprian, Epist. 12, 2 setzt es als selbstverständlich voraus, dass die Erinnerungsfeier an die Märtyrer inter memorias martyrum (über memoria in der

Toten näher. Es schien, wie wenn seine verklärte Seele noch nicht jede Beziehung zu dem Leibe gelöst, den sie einst bewohnt hatte und bei der Auferstehung wiederum in Besitz nehmen sollte, und daher an dem Orte, wo dieser ruhte, in irgend einer Weise gegenwärtig sei, fähig, die an Gott gerichteten Gebete besser zu vernehmen, um sie gegebenenfalls kräftig bei Gott zu unterstützen.

Nicht bloss aus Liebe und Hochachtung des Märtyrers und um ihm ein anständiges Begräbnis zuteil werden zu lassen[1], sind dessen Glaubensgenossen so eifrig bemüht gewesen, seinen Leib zu erlangen, haben sie vor keinem Geldopfer zurückgeschreckt und keine Gefahr gescheut, um sich in seinen Besitz zu setzen[2]. Diese Gebeine, mitunter auch Gegenstände, die von dem Blute des Märtyrers benetzt worden waren[3], schienen ihnen vielmehr deshalb wertvoller als Gold und Edelsteine[4], weil sie das sicherste Unterpfand der bleibenden Gemeinschaft der verherrlichten Glaubensgenossen mit der irdischen Gemeinde bildeten, die Bürgschaft ihrer gerade auf diesen Kreis gerichteten Tätigkeit.

In keinem andern Punkte vielleicht tritt der Charakter und die Stärke der Märtyrerverehrung im Zeitalter der Verfolgung so deutlich zutage, wie in dieser Hochschätzung der Reliquien[5] der Märtyrer. Besser jedoch als aus der dürftigen christlichen Ueberlieferung können wir aus dem Zeugnis und Urteil der heidnischen Gegner erschliessen, wie weit sie sich erstreckte: den

---

Bedeutung von Grab s. unten) stattfinde. Eusebius, Praep. evangel. XIII, 11 ὅθεν καὶ ἐπὶ τὰς θήκας αὐτῶν ἔθος ἡμῖν παριέναι καὶ τὰς εὐχὰς παρὰ ταύταις ποιεῖσθαι. Const. Apost. VI, 30 συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων.

1) Cyprian, Epist. 8, 3.

2) Mart. Polyc. 17; Martyr. Ignatii 5 p. 69; Act. Justini 12 p. 105; Passio Epipodii 12 p. 123; Acta proconsularia Cypriani 5 p. 263; Mart. Marini 3 p. 306; Act. Maximiliani 3 p. 343; Passio Theodoti 32 ff. p. 384 ff.; Acta Eupli 3 p. 438; Passio Philippi 15 p. 448; Acta Tarachi etc. 11 p. 475.

3) Passio Perpetuae 21 Saturus . . . ansulam de digito eius petiit, et vulneri suo mersam reddidit ei, hereditatem pignoris relinquens illi et memoriam sanguinis. Vita Cypr. 16 quidam ex tessariis quondam christianus res suas obtulit, quasi vellet ille vestimentis suis sicciora mutare: videlicet nihil aliud in rebus oblatis ambiebat, quam proficiscentis ad Deum martyris sudores iam sanguineos possideret. Acta proconsularia Cypriani 5 linteamenta vero et manualia a fratribus ante eum (unmittelbar vor seiner Enthauptung) mittebantur. Cf. Passio Vicentii 9 p. 404 sanguinem linteis excipere, sacra veneratione posteris profuturum.

4) Mart. Polyc. 18.

5) Der Reliquienkultus scheint zur Zeit der diocletianischen Verfolgung bereits zu solchen Missbräuchen Veranlassung gegeben zu haben, dass er eine nicht unbedeutende Reaktion hervorrief. Es scheint dies wenigstens aus Eusebius, Mart. Palaest. 12 gefolgert werden zu müssen. Unter den unliebsamen Vorgängen aus jener Zeit, auf welche er sich nicht einlassen will, zählt er auf ὅσα τε οἱ νέοι στασιώδεις κατὰ τῶν τῆς ἐκκλησίας λειψάνων διὰ σπουδῆς ἐμηχανήσαντο, καινότερα καινοῖς ἐπινεωτερίζοντες. Dass Eusebius das Unternehmen der νέοι nicht anders denn als eine Auflehnung gegen die bestehende kirchliche Sitte aufzufassen vermochte, erklärt sich aus seiner genauen Kenntnis namentlich der Märtyrergeschichte sowie aus seiner eigenen Hochschätzung der Reliquien (Praeparat. XIII, 11). Dass die betreffende Reaktion aber denjenigen, die von einem freiern Standpunkt aus die Dinge beurteilten, notwendig erscheinen mochte, erhellt sowohl aus Optatus von Mileve, De schismate Donatist. I, 16: Lucillia, welche die Veranlassung zum Schisma gegeben, ante spiritualem cibum et potum os nescio cuius martyris, si tamen martyris, libare dicebatur, et cum praeponeret calici salutari os nescio cuius hominis mortui, et si martyris sed necdum vindicati, correpta cum confusione irata discessit — als aus dem der Zeit der licinianischen Verfolgung angehörigen Testament der vierzig Märtyrer von Sebaste 2 (ed. Bonwetsch, Neue kirchliche Zeitschrift 1892 Bd. III S. 715) ἀξιοῦμεν μηδένα ἐκ τῆς καμίνου ἀνελόμενον λείψανα ἡμῶν ἑαυτῷ περιποιήσασθαι.

Prokonsul von Smyrna forderte einer der angesehensten Heiden der Stadt auf, den Leichnam des Polycarp nicht auszuliefern, damit nicht die Christen anfingen, dem Polycarp göttliche Ehre zu erweisen [1]. Die heidnische Obrigkeit von Lyon lässt die Leiber der Märtyrer verbrennen, ihre Asche in den Fluss streuen, damit auch nicht eine Reliquie davon übrig bleibe [2]. In ähnlicher Weise verfuhren die Verfolger zur Zeit des Diokletian, damit die Christen ihre Märtyrer nicht für Götter halten und anbeten könnten [3].

Derartige Urteile sind nun allerdings ebenso stark übertrieben, wie die seitens der Katholiken gegen die Montanisten erhobene Anschuldigung, dass viele unter ihnen einen noch lebenden Märtyrer angebetet hätten [4]. Indessen verliert seit etwa der Mitte des dritten Jahrhunderts die Märtyrerverehrung immer mehr ihren ursprünglichen Charakter. Sie hat nicht mehr zum Zwecke, das Andenken an diejenigen lebendig zu erhalten, welche den grossen Kampf siegreich bestanden, und die Ueberlebenden aufzumuntern, ihr Beispiel nachzuahmen [5], sondern sie nähert sich zusehends den Formen und dem Geist des herkömmlichen Toten- und Heroendienstes. Gregorius der Wundertäter gestattet den Christen seiner pontischen Diözese als Ersatz für die Vergnügungen, welche ihnen einst die heidnische Religion geboten, an den Grabstätten der heiligen Märtyrer sich wohl sein zu lassen und zu belustigen [6]. Noch weiter geht Eusebius, gleichfalls ein Origenist [7]. Derselbe legitimiert gewissermassen die Märtyrerverehrung als christlichen Heroenkultus. Er bringt die Streiter für die wahre Religion [8] in Parallele mit den heidnischen Helden, die für ihr Vaterland gefallen sind, und findet es angemessen, dass sie in einer Weise geehrt würden [9], die sich nur wenig von dem Heroenkultus unterscheidet [10].

---

1) Mart. Polyc. 17 τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι. Acta Fructuosi 2 Fructuosum colis.

2) Eusebius V, 1, 62 ὅπως μηδὲ λείψανον αὐτῶν φαίνηται ἐπὶ τῆς γῆς ἔτι.

3) Eusebius VIII, 6, 7 ὡς ἂν μὴ ἐν μνήμασιν ἀποκειμένους προσκυνοῖέν τινες, θεοὺς δὴ αὐτούς, ὥς γε ᾤοντο, λογιζόμενοι. Vgl. Lactantius, Div. Instit. V, 11.

4) Apollonius bei Eusebius V, 18, 6 Ἀλέξανδρον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν μάρτυρα, ... ᾧ προσκυνοῦσι καὶ αὐτῷ πολλοί.

5) Mart. Polyc. 17, 18.

6) Gregor Nyss., de vita Gregorii Thaumat. (Migne Gr. 46, 953) ἐπαφῆκεν αὐτοῖς ταῖς τῶν ἁγίων μαρτύρων ἐμφαιδρύνεσθαι μνήμαις, καὶ εὐπαθεῖν καὶ ἀγάλλεσθαι. Gemeint sind vornehmlich die bei dem heidnischen Totenkultus üblichen Mahlzeiten an Gräbern. Wie beliebt dieselben im Volke waren, zeigt die das ganze vierte und fünfte Jahrhundert hindurch andauernde Bekämpfung der Missbräuche, zu welchem sie die Veranlassung gaben, seitens der Kirchenväter.

7) So gut wie als Vater des Mönchtums könnte man Origenes als Vater des Heiligenkultus bezeichnen. Niemand hat für dessen Ausbildung und Verkirchlichung im Orient mehr getan als dieser spiritualistischste unter allen Kirchenvätern, der aber doch wie kein anderer unter dem Banne des Hellenismus gestanden hat.

8) Bei keinem andern Schriftsteller findet sich die Bezeichnung der Märtyrer als Kämpfer, Streiter, und der Verfolgung als eines Krieges häufiger als bei Eusebius: s. bes. die syrische Rezension der „Palästinensischen Märtyrer", Uebersetzung von Violet (1896) S. 1 ff. 5. 9. 11. 13. 17. 19. 24. 38. 42. 49. 56. 62. 65. 67. 70 f. 73 f. 86. 92. 94. 104 ff.

9) Praep. evglica XIII, 11 führt er ein Wort Platos an ὡς δαίμονας γεγονότας, οὕτως θεραπεύσομέν τε καὶ προσκυνήσομεν αὐτῶν τὰς θήκας, nämlich der im Kriege Gefallenen oder sonst ausgezeichneten Männer καὶ ταῦτα ἁρμόζει ἐπὶ τῇ τῶν θεοφιλῶν τελευτῇ, οὓς στρατιώτας τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας οὐκ ἂν ἁμάρτοις εἰπὼν παραλαμβαίνεσθαι . ὅθεν καὶ ἐπὶ τὰς θήκας αὐτῶν ἔθος ἡμῖν παριέναι καὶ τὰς εὐχὰς παρὰ ταύταις ποιεῖσθαι, τιμᾶν τε τὰς μακαρίας αὐτῶν ψυχάς, ὡς εὐλόγως καὶ τούτων ὑφ' ἡμῶν γινομένων.

10) Im Grunde unterscheidet sie sich nur darin, dass die Christen ihre Märtyrer nur ehren, nicht aber göttlich verehren, dass sie an deren Gräbern ihre Gebete verrichten, diese Gebete aber nicht an sie selbst richten. Dabei ist noch sehr fraglich, ob der Mär-

Es sind dies zwar nur spärliche Einblicke in die Geschichte der Märtyrerverehrung. Indessen sie genügen, um zu beweisen, dass im Zeitalter der Verfolgungen mehr als nur die Wurzeln jenes Heiligenkultes liegen, der sich im Zeitalter des Friedens so üppig entwickeln sollte.

---

tyrerkultus, sowie derselbe sich um die Zeit des Eusebius im Volke gestaltet hatte, gerade in Betreff dieser beiden Punkte sich genau innerhalb der ihm von Bischöfen und Theologen angewiesenen Grenzen bewegt, oder nicht etwa den Formen des Heroenkultus ungleich näher gestanden und auch die Anrufung der Märtyrer bereits geduldet hat. Letzteres lässt sich allerdings aus der altchristlichen Literatur nicht erweisen. Es will dies Schweigen jedoch wenig bedeuten; von ebenso geringem Belang sind die zahlreichen Stellen aus den Kirchenvätern des zweiten und dritten Jhs., die protestantische Geschichtsforscher gesammelt haben, um zu beweisen, dass alle Väter dieser Zeit aufs ausdrücklichste gelehrt, dass Gott allein angebetet werden dürfe. Denn um Anbetung handelt es sich im Märyrerkultus nicht, sondern nur um Anrufung. Eine solche mochte aber der grossen Zahl nicht anstössig erscheinen. — Es beweisen dies die Anrufung verstorbener Familienglieder auf Grabinschriften (s. oben S. 32 f.), sowie ganz im besondern die Worte des Origenes, De orat. 14 δέησιν μὲν οὖν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν οὐκ ἄτοπον καὶ ἁγίοις προσενεγκεῖν . . . τὴν δὲ δέησιν μόνον ἁγίοις, εἴτις εὑρεθείη Παῦλος ἢ Πέτρος, ἵνα ὠφελήσωσιν ἡμᾶς, ἀξίους ποιοῦντες τοῦ τυχεῖν τῆς δεδομένης αὐτοῖς ἐξουσίας πρὸς τὸ ἁμαρτήματα ἀφιέναι. Es ist daher nicht bloss denkbar, sondern geradezu wahrscheinlich, dass unter den zahlreichen Christen, die bei den Gräbern der Märtyrer gebetet, einige die in der Nähe ihrer irdischen Ueberreste gegenwärtigen Verklärten angeredet und ihnen ihr Anliegen vorgetragen haben, ohne dass sie hierin im geringsten eine Beeinträchtigung der Gott gebührenden Ehre erblickt hätten.

Zweiter Abschnitt.

Der Märtyrer im Zeitalter des Friedens.

Erstes Kapitel.

Die allgemeinen Grundlagen des Märtyrerkults im Zeitalter des Friedens.

I. Die Märtyrerlegende: Die Bedingungen ihrer Entstehung. — Die Märtyrerlegende als christliche Heldensage. — Die typischen Gestalten der Legende. — Der Wert der Märtyrerlegende.

II. Die religiöse Disposition im Zeitalter der Massenbekehrungen: Eindringen von antiken Vorstellungen in das Christentum als Folge der Massenübertritte. — Charakter der heidnischen Religiosität des vierten Jahrhunderts. — Uebertragung derselben ins Christentum. — Der Engelkult in der christlichen Kirche.

Mit dem Siege des Christentums beginnt für den Märtyrerkult die Zeit seines intensivsten Wachstums. Aus der Verborgenheit, in der er bis dahin sein Wesen getrieben, tritt er an das helle Licht der Oeffentlichkeit. Hohe[1] und Niedrige, Kleriker[2] und Laien wetteifern in seiner Pflege. Kunst, Poesie und Beredsamkeit stellen sich in seinen Dienst. Getragen von der Gunst der

1) Lehrreich vor allem ist die Stellung Kaiser Constantins zum Märtyrerkultus. Nicht bloss sprach er die Orte, an welchen die Märtyrer begraben waren, der Kirche zu (Eusebius, Vita Const. II, 40), sondern er selbst liess Kirchen zu Ehren der Märtyrer in Konstantinopel und deren Vorstädten errichten, um das Andenken der Märtyrer zu ehren und seine Stadt dem Gott der Märtyrer zu weihen (ib. III, 48). Noch mehr jedoch will es besagen, dass er die Statthalter der Provinzen aufforderte, wie den Tag des Herrn, so die Festtage der Märtyrer zu feiern und die Zeit der Feste durch öffentliche Gottesdienste zu verherrlichen (IV, 23).

2) Nicht bloss kommen bei den mannigfaltigsten Anlässen die kirchlichen Redner auf die Märtyrer zu sprechen, um sie zu verherrlichen und den Geschlechtern der Gegenwart als nachzuahmende Vorbilder anzupreisen (s. die Indices der Werke der kirchlichen Schriftsteller, bes. des Chrysostomus und Augustin), sondern bereits zur Zeit Constantins scheinen sie dieselben an ihrem Todestag alljährlich in besondern Reden gefeiert zu haben (s. Constantins Rede ad sanctorum coetum; vgl. darüber Seeck, Ztschr. f. Kirchengesch. XVIII, 1898, S. 342 ff.). Wohl ist aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts keine dieser Reden erhalten geblieben. Denn die dem Eusebius, wohl mit Recht, zugeschriebene Lobrede auf die Märtyrer, die in syrischer Uebersetzung in einer Handschrift vom Jahre 411 überliefert ist (der Text im Journal of sacred Literature N. S. V p. 403 ff.; die Uebersetzung ibid. VI p. 129 ff.), geht nicht auf einen besonderen Märtyrer, verherrlicht vielmehr die Märtyrer im allgemeinen, mit gelegentlicher Hervorhebung einiger antiochenischer resp. syrischer Bekenner (l. c. VI S. 133). Um so zahlreicher liegen Lobreden auf einzelne Märtyrer aus der zweiten Hälfte des vierten und aus dem fünften Jahrhundert vor.

Zeit bürgert er sich in allen Kreisen der Gesellschaft ein[1], bildet im Laufe weniger Dezennien beinahe alle Formen aus[2], innerhalb welcher er sich in den folgenden Jahrhunderten bewegen sollte[3], und wird vielerorts zu einer Art von Volksreligion, durch die das kirchliche Christentum zwar nur selten verdrängt, um so öfter aber überwuchert worden ist.

Diesen gewaltigen Aufschwung verdankt der Märtyrerkultus jedoch keineswegs dem Aufkommen und Sichgeltendmachen neuer Einflüsse und Bestrebungen im Schosse der christlichen Gesellschaft. Er ist vielmehr lediglich durch die Tatsache bedingt, dass in dem durch die Bekehrung des Staates und durch die Massenübertritte zustande gekommenen neuen Medium diejenigen Faktoren, die ihn ins Leben gerufen und in seinen Anfängen am meisten

1) Bereits Constantin in den oben angeführten Erlassen, noch mehr jedoch in der Oratio ad Sanct. Coetum 12, setzt den Märtyrerkult als eine überall bestehende Form des religiösen Lebens seiner Zeitgenossen voraus. Noch mehr gilt dies von Julian, der den Galiläern vorwirft: πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων, zu welchen sie sich wälzen, um sie zu verehren (Juliani Librorum contra christianos quae supersunt ed. Neumann 1880 p. 226 vgl. p. 237 f.). Aehnlich erblicken Eunapius, Vita Aedesii (Vitae Sophist. ed. Boissonade 1869 p. 472), Libanius, Oratio parentalis 145, und Ammianus Marcellinus XXII. 11 in dem Märtyrerkult einen der wesentlichsten Bestandteile der neuen Religion. Noch deutlicher jedoch erhellt aus allen Lobreden, welche die drei Kappadocier auf die Märtyrer gehalten, die ungemeine Beliebtheit, deren der Märtyrerkultus in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sich allenthalben erfreute.

2) In der Tat lassen sich beinahe alle Formen, ja selbst Eigentümlichkeiten des Märtyrerkultus, sowie derselbe im fünften und sechsten Jahrhundert bestand, bereits im vierten Jahrhundert nachweisen, und zwar meist schon in der ersten Hälfte desselben. Das regelmässige Begehen der Todestage der Märtyrer wird bezeugt durch Eusebius, vita Const. IV, 23, den etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts aufgestellten asiatischen Festkalender, den sowohl das syrische Martyrologium (bei Egli, Altchristl. Studien 1887) als auch das Martyrologium Hieronymianum ausgeschrieben haben (de Rossi, le Martyrologue hiéronymien, Mélanges d'archéologie V, 1885, p. 126 ff.). Als Bestandteile dieser Feiern kennt bereits Constantin Gesang, Lobrede, Feier der Eucharistie und Abhalten von Gastmählern an den Gräbern (Oratio ad Sanct. coetum 12). Dass bereits im vierten Jahrhundert die Christen durch die Erbauung sehr zahlreicher Kirchen die Märtyrer zu ehren gesucht, erhellt aus Eusebius, Vita Const. III, 48, und noch viel deutlicher aus Ammianus Marcellinus XXII, 11. Dass sie bei den Märtyrergräbern zu beten, resp. Gelübde abzulegen pflegten, aus Eusebius, Praep. evangl. XIII, 11; Julian l. c. p. 226; dass sie sich vor denselben zu Boden warfen, aus Eunapius l. c. p. 472; dass sie an denselben übernachteten, um über die Zukunft oder die anzuwendenden Heilmittel Offenbarungen zu empfangen, aus Julian l. c. p. 226 f.; dass sie den Reliquien die höchsten Ehren erwiesen und sie dem Volke öffentlich zeigten, aus Eunapius l. c.; dass man die Märtyrer in den verschiedenartigsten Anliegen anrief und für fähig hielt, selbst ganze Länder vor dem Angriff feindlicher Mächte zu beschützen, aus den Lobreden der Kappadocier.

3) Gewiss hat im nachconstantinischen Zeitalter der Märtyrerkultus manche Veränderung erfahren. Er hat die Vorstellungen, auf welchen er beruhte, und die Formen, innerhalb welcher er sich bewegte, fester und reicher ausgebildet und sich gleichmässiger in allen Schichten der Gesellschaft eingebürgert. Allein wirklich neue Motive treten in seiner Geschichte nicht zutage. Selbst in der Gestalt, die er im fünften und sechsten Jahrhundert angenommen, lassen sich kaum einige wenige, dazu unbedeutende Vorstellungen und Gebräuche nachweisen, deren Anfänge nicht bis ins vierte Jahrhundert zurückreichten. Eine Darstellung der Entstehung des Heiligenkultus könnte sich daher zur Not darauf beschränken, lediglich den Märtyrerkult des vierten Jahrhunderts in Betracht zu ziehen. Allein das Bild, das dadurch zu Stande käme, wäre ein unvollständiges und einseitiges, zumal deshalb, weil die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts keinen genügend deutlichen Einblick in die wirkliche Denk- und Handlungsweise der grossen Massen gewähren. Sind sie doch so sehr bemüht, den Märtyrerkultus zu idealisieren und zu verkirchlichen, dass sie, was ihrem eigenen Empfinden nicht zusagt oder woran sie Anstoss nehmen, kaum berühren, ganz unerwähnt lassen oder in eine günstige Beleuchtung rücken. Aus diesem Grunde soll in der folgenden Darstellung auch die Literatur der spätern Zeit berücksichtigt werden, aber allerdings wird ihr kein Zug entnommen werden dürfen, der nicht schon in den Quellen des ersten Jahrhunderts nach Constantin zum mindesten angedeutet wäre.

begünstigt hatten, zum Teil in verstärktem Masse fortgewirkt, zum Teil mit derselben Energie wie früher sich geltend gemacht haben.

I.

1. Letzteres gilt zunächst von dem gewaltigen Eindruck, den die Person und die Tat des Märtyrers auf seine Glaubensgenossen ausgeübt hatten. Dieser Eindruck hat für die Geschlechter der nachkonstantinischen Zeit kaum etwas von seiner ursprünglichen Wirkungskraft eingebüsst. Wohl haben diese Geschlechter den Märtyrer, sein Leiden und Sterben nicht mit eigenen Augen gesehen, und die Wirkungen seiner Tat kommen ihnen nicht in unmittelbarer Weise zugut. Doch wird dieser Nachteil hinlänglich dadurch aufgewogen, dass der Märtyrer, den sie allein kennen und der infolgedessen allein auf ihr Denken und Empfinden einwirkt, nicht mehr der Märtyrer der Geschichte ist, der, wenn schon ein vollkommener Christ, denn doch noch ganz innerhalb der Schranken der menschlichen Natur sich bewegt hatte, vielmehr der Märtyrer der Legende, dessen Bild die von Gefühlen der Liebe, der Bewunderung und des Stolzes geleitete Phantasie der Gläubigen in einer Weise ausgeschmückt und umgebildet hatte, dass es kaum anders als das eines Uebermenschen empfunden werden konnte.

Dieses Bild war aber umsomehr geeignet, einen nachhaltigen Einfluss auf die christlichen Geschlechter auszuüben und infolgedessen den Märtyrerkult zu begünstigen, als es nicht etwa in zufälliger, willkürlicher Weise zustande gekommen war, vielmehr den Niederschlag einer geistigen Bewegung darstellt, an der sich die weitesten Kreise beteiligt haben und die, wenn schon sie erst in der nachkonstantinischen Zeit von wirklicher Bedeutung geworden ist, dennoch in ihren Anfängen bis in die Zeiten der Verfolgung selbst zurückreicht.

In der Tat entstammt eine nicht geringe Zahl der Motive, mit welchen die Märtyrerlegende der nachkonstantinischen Zeit operiert und einige ihrer wirksamsten Gebilde geformt hat, bereits dem zweiten und dem dritten Jahrhundert. Sie sind um diese Zeit entstanden unter dem mächtigen Eindruck, den die Person und die Tat des Märtyrers auf den Geist namentlich derjenigen unter seinen Glaubensgenossen ausgeübt hat, für die das Martyrium so sehr die höchste sittliche Leistung darstellte, ein so hohes Verdienst bei Gott begründete, dass sie den Glaubenszeugen nicht anders zu schauen fähig waren als in dem verklärenden Lichte, das ihre Ueberzeugung auf ihn ausstrahlte. Nicht wie er tatsächlich gewesen, haben sie ihn daher gesehen, sondern nur in der Vergrösserung, in welcher ihre Phantasie sie ihn hatte schauen lassen, vergeistigt, ins Uebermenschliche gewachsen, ein Ueberchrist, ein Liebling Gottes, ein Bürger des Himmels selbst hier schon auf Erden. Und ebensowenig hatte ihre Ueberzeugung ihnen gestattet, die Vorgänge bei seiner Verurteilung, Folterung, Hinrichtung so zu schauen, wie sie sich tatsächlich zugetragen. Statt daher die wahre Ursache jenes trotzigen Widerstandes, den so viele Märtyrer ihren Drängern entgegengesetzt, in der Festigkeit ihrer religiösen Ueberzeugung zu erblicken sowie in der gewaltigen Aufregung, die sich ihres gesamten geistigen und physischen Wesens bemächtigt hatte [1], erschien ihnen

1) Parallelen zu dem Verhalten der Märtyrer bieten Josephus, Antt. Jud. XIX,

vielmehr ihr mutiges Ausharren als eine unmittelbare Wirkung Gottes, der ja unmöglicher Weise diejenigen, die für seine Ehre stritten und litten, sich selbst hätte überlassen können, vielmehr in tatkräftiger Weise zu ihren Gunsten habe eingreifen müssen[1]. Unter dem Einfluss derselben Ueberzeugung nahmen in ihren Augen gewisse aussergewöhnliche Vorgänge, die hie und da bei der Folterung und Hinrichtung der Märtyrer sich ereigneten, wie die Unwirksamkeit gewisser Martern, das Erlöschen des Feuers, das Zurückweichen der wilden Tiere vor den Verurteilten[2], mochten derartige Vorkommnisse auch sonst unter ganz anderen Verhältnissen beobachtet worden sein[3], sofort den Charakter des Wunderbaren an[4] und galten ihnen als unzweideutige Beweise der helfenden Nähe ihres Gottes. Ja, so sehr standen sie unter der Herrschaft ihrer erregten Phantasie, dass sie Dinge sahen, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden waren[5], dass sie Stimmen hörten, die kein anderes Ohr als das ihre zu vernehmen vermochte[6], dass sie Geruchsempfindungen hatten, die lediglich für sie vorhanden waren[7], mit einem Worte, dass sie Sinnestäuschungen erlebten, ohne sich dessen im geringsten bewusst zu werden.

Die unter dem Einfluss derartiger Stimmungen entstandenen ungeschichtlichen Bildungen kommen nun allerdings in den Märtyrerberichten der ersten Zeit nur sporadisch vor und beeinträchtigen nur selten deren ruhige Haltung und geschichtliche Zuverlässigkeit. Um so vollständiger beherrschen sie die Legende der nachkonstantinischen Zeit.

Diese Legende ist eben in einem Medium gewachsen, das beinahe alle Bedingungen in sich vereinigte, unter welchen die phantastischsten Bildungen wachsen und gedeihen konnten. Feste geschichtliche Ueberlieferungen standen in der nachkonstantinischen Zeit je länger desto weniger dem Spiel der Phantasie hindernd im Weg. Ein wirkliches Verständnis für den tatsächlichen Verlauf der Christenverfolgungen war nirgends vorhanden. Nicht einmal bei den Leitern der Kirche ist irgend welches historische Interesse an denselben wahrnehmbar. Sie haben nichts getan, um die allerdings dürftige und widerspruchsvolle Ueberlieferung der Vorzeit lebendig zu erhalten. Was sie selbst als geschichtliche Wahrheit darbieten und vertreten, sind meist nur dürftige, verworrene, dazu von mancherlei Vorurteilen getrübte Vorstellungen[8]. Doch noch deutlicher als bei ihnen selbst tritt der vollständige Mangel an ge-

---

1, 5; Tacitus, Annales IV, 45; Silius Ital., Bell. pun. I, 179; Ulpian, Digest. Lib. 6, XLVIII, tit. XVIII l. I de quaest. n. 23; Cicero, pro Cluentio 63: angeführt bei Le Blant, Supplément aux Acta Martyrum, Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscriptions T. XXX, 2 S. 155 ff., und: Les persécuteurs et les martyrs (1893) S. 76 ff.; 217. Parallelen aus späteren Zeiten: Le Blant, de l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture, Mémoires de l'Institut T. XXXIV (1892) S. 289 ff.; Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie (1894) S. 331 ff.; 351 f.; bes. 363 ff.

1) S. oben S. 59 Anm. 8 ff.

2) S. oben S. 60 Anm. 2 ff.

3) Tacitus, Hist. II, 41; Seneca, De ira III, 18, bei Le Blant, Persécuteurs et martyrs S. 244.

4) Eine sehr lehrreiche Parallele zu den alten Märtyrerlegenden bei Victor Vitensis, Historia persecutionis I, 10.

5) Mart. Polycarpi 15; vgl. Acta Pionii 22 p. 198 Ruinart; Acta Tarachi 11 p. 475.

6) Mart. Polyc. 9.

7) Eusebius, H. e. V, 1, 35; Mart. Polycarp. 15.

8) F. Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875) S. 93 ff.; bes. 153 f.

schichtlichem Sinn in dem Bilde der Christenverfolgungen zu Tage, wie es sich in dem Geiste der grossen Zahl gestaltet hat. Denn dasselbe ist ohne jede geschichtliche Perspektive; örtliche und zeitliche Unterschiede treten in ihm ganz zurück. Die Vergangenheit der Kirche erscheint als eine Zeit beinahe unausgesetzter Bedrängnisse und Kämpfe.

Indessen, wie gering das Verständnis für den tatsächlichen Verlauf der Christenverfolgungen sein mochte, so beeinträchtigte dieser Mangel nicht im geringsten das Interesse, das zu allen Zeiten die weitesten christlichen Kreise den Kämpfen der Vorzeit entgegenbrachten, zumal der Art und Weise, in der dieselben geführt worden, den Schrecken, die sie begleitet, den Opfern, die sie verlangt. Es waren dies eben Dinge, die ein jeder verstehen und ohne Schwierigkeit sich vergegenwärtigen und ausmalen konnte.

Die Elemente, mit welchen die nachkonstantinischen Geschlechter diese Ausmalung bewerkstelligt haben, entstammen zum Teil den, allerdings schon vielfach getrübten, Erinnerungen, welche die diokletianischen Verfolgungen hinterlassen hatten. Diese Verfolgungen hatten so lange angedauert, die Kirche, und zwar in allen ihren Teilen, so stark erschüttert, die Geister so mächtig erregt, dass sie wie keine andere in dem Gedächtnis der Christenheit lebendig geblieben waren. Sie standen so sehr im Vordergrund aller christlichen Erinnerungen, dass sie je länger je mehr gewissermassen zum Typus wurden, nach welchem man sich alle anderen Verfolgungen dachte[1]. Da nun aber, nach dem Dafürhalten der grossen Zahl, die Bedrückung der Kirche an drei Jahrhunderte angedauert, lag es nahe, die ganze vorkonstantinische Zeit nach Massgabe der diokletianischen Verfolgungen sich vorzustellen. Man projizierte gewissermassen das geltende Bild dieser Verfolgungen mit all ihren Schrecken und Greueln gleich in die Anfänge des Christentums und liess sie bis auf das Zeitalter des Friedens andauern. Doch selbst in dieser Gestaltung genügte das Bild der kirchlichen Vergangenheit noch lange nicht den Forderungen, welche die grosse Zahl an dasselbe glaubte stellen zu müssen. Ihre Ueberzeugung, dass der Feind gegen eine Macht, wie die von Gott gegründete Kirche, seine sämtlichen Streitkräfte habe aufbieten müssen, dass er in seiner Verkommenheit gar nicht anders gekonnt, als alle Kampfmittel, auch die verwerflichsten, anzuwenden; ihre Empfindung, dass, je länger und erbitterter dieser Kampf geführt worden, ein um so grösserer Ruhm auf die siegreiche Kirche und deren Glieder habe zurückfallen müssen, hat sie vielmehr dazu angetrieben, die Schrecknisse der Christenverfolgungen beständig zu mehren, die Bedrängnisse, in welchen sich die Gläubigen befanden, zu steigern. Infolgedessen gestaltete sich in ihrem Geiste die Vergangenheit der Kirche immer finsterer, unheimlicher, grauenvoller. Sie wurde zu einer beinahe ununterbrochenen Reihenfolge der erbittertsten Angriffe auf die Christenheit, zu einem beständigen Ansturm aller menschlichen und teuflischen Mächte gegen die Kirche. Alle Kaiser wurden zu Christenverfolgern, auf nichts mehr bedacht, als die Kirche zu vernichten[2]. Und zwar unter Anwendung

1) Vgl. Dufourcq, Étude sur les Gesta martyrum romains (1900) S. 269 f.

2) Diese Ansicht findet sich jedoch nicht bloss in der Legende, wird vielmehr auch von den gebildeten Kirchenschriftstellern vertreten. Nach Theodoret, Graec. affect. cur. p. 346 f. Gaisf. hätten beinahe alle Kaiser die Christen κατὰ χιλίους καὶ μυρίους getötet. Nach Chrysostomus, Contra Judaeos et gentes quod Christus Deus sit 15 hätten bis auf Constantin alle Kaiser οἱ μὲν ἔλαττον, οἱ δὲ σφοδρότερον ἐπολέμουν τὴν ἐκ-

aller erdenkbaren Mittel. Sie überbieten sich in der Erfindung immer neuer Martern und schrecken nicht vor der Verhängung der entsetzlichsten Qualen zurück, um die Christen zu zwingen, von ihrem Glauben abzulassen und sich dem Dienste der höllischen Mächte wieder zuzuwenden.

Von dem auf diesem Wege zustande gekommenen historischen Hintergrunde hob sich nun aber das Bild des christlichen Märtyrers in der wirkungsvollsten Weise ab. Hatte er doch im Mittelpunkt dieses grossen Kampfes gestanden. Mehr als jeder andere hatte er die Last der feindlichen Angriffe getragen. Gegen ihn hatte sich in besonderer Weise die Wut der Feinde gekehrt. Um ihn wankend zu machen, hatten sie den ganzen Apparat ihrer Schreckmittel aufgeboten. Was immer seine Glaubensgenossen erlitten haben mochten, so war es nur ein geringes im Vergleich zu den Leiden, die er erduldet.

Mit seinem Namen verband sich je länger desto fester die Vorstellung eines unerschrockenen Zeugen der Wahrheit, der das äusserste erlitten, der den grausamsten Foltern unterworfen worden, über den seine Feinde Qualen verhängt, wie sie sonst niemand noch ertragen hatte und wie er selbst sie nimmer hätte ertragen können, wenn nicht Gott ihm mit seiner Hilfe beigestanden, seine Schmerzen gelindert, seine Widerstandskraft gemehrt und ihn in besonderer Weise zum Kampfe gewappnet hätte.

Derartige Gebilde aus dem Gebiete der Einbildungskraft, in dem sie entstanden waren, in den Rahmen der Vergangenheit zu projizieren, um sich an ihnen als an geschichtlicher Wirklichkeit erfreuen zu können, lag aber nahe für eine Zeit, die so sehr jedes historischen Sinnes bar war, dass sie sich immer bereit fand, als geschichtliche Wahrheit blindlings anzuerkennen, was nur immer ihren Wünschen und Vorurteilen entsprach, ihrem Stolze schmeichelte, das Ansehen der Sache, die sie vertrat, zu erhöhen schien.

Uebrigens begünstigten die in ihrem Schosse als geschichtlich geltenden Vorstellungen von den Christenverfolgungen ein derartiges Unternehmen, ja schienen es gewissermassen zu fordern. Eröffneten sie doch den christlichen Geschlechtern den Einblick in eine beinahe unübersehbare Reihe von Angriffen der feindlichen Mächte gegen das Christentum. In diesem weiten geschichtlichen Rahmen verloren sich aber geradezu die paar Dutzend Märtyrer, von deren Leiden und Sterben sich eine bestimmte, weil schriftliche Kunde erhalten hatte. Sie konnten daher unmöglich als die einzigen Opfer der Verfolgung angesehen werden[1]. Ja nicht einmal als die echten, typischen Repräsentanten jener vielen Tausende konnten sie gelten, die um des Glaubens willen ihr Leben geopfert. Denn was die geschriebene Ueberlieferung von ihnen berichtete, stimmte nur sehr teilweise mit den Vorstellungen überein, welche man mit dem Namen Märtyrer zu verbinden sich gewöhnt hatte. Die Leiden, die sie ertrugen, waren ja nur ein geringes im Vergleich zu denjenigen, welche, wie man meinte, die heidnischen Bedränger sonst über den Märtyrer verhängt hatten. Ebensowenig befriedigte ihre Haltung vor Richter

κλησίαν. Dieselbe Ansicht vertritt Augustin, Enarr. in Psalm. 90; Sermo I, 8; vgl. de civit. Dei XVIII, 50.

1) Für wie zahlreich man sie hielt, erhellt u. a. aus einigen Aeusserungen des Augustin: ad clerum et plebem eccles. Hipp. Epist. 78, 3 Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? Serm. 22, 4 Repleta est terra martyribus; Serm. 300, 2 Martyres recentiores ... quorum millibus terra purpurata est.

und Henker. Ihr ruhiges, geduldiges Leiden schien dem stolzen Selbstbewusstsein der Zeit geradezu anstössig. Dieses wollte den Märtyrer selbstbewusster, stolzer, kühner, herausfordernder. Sein Leiden sollte weniger eine Bewährung und Erprobung seines Glaubens, als vielmehr ein Kampf sein, ein Mittel, um seine eigene Stärke und die Ohnmacht seiner Feinde zu offenbaren. Nicht zuletzt vermisste man in ihrer Geschichte die sicheren Beweise dafür, dass Gott zu ihren Gunsten eingegriffen und durch Wunder, die er für sie und durch sie gewirkt, sie als Streiter für seine Sache dargetan hatte.

Unter derartigen Umständen schien es keinem Zweifel zu unterliegen, dass die aus der schriftlichen Ueberlieferung bekannten Märtyrer nicht die einzigen und zumal nicht die typischen Blutzeugen sein konnten. Gewiss hatte es neben ihnen viele Tausende gegeben, die ungleich grösseres erduldet, länger gestritten und dem Feinde dadurch grössere Niederlagen beigebracht hatten. Wenn von dem Leiden und Sterben dieser Vielen sich nur eine mangelhafte Kunde erhalten hatte, ja mitunter selbst ihre Namen dem Gedächtnis der Nachwelt entschwunden waren, so war dies doch kein Grund, sie der Vergessenheit zu überlassen. So gut wie jene ihre Mitkämpfer, deren Namen und Geschichte doch meist nur durch Zufall bekannt geblieben waren, waren sie würdig, Teil zu nehmen an dem Ruhm der Blutzeugen Christi und fortzuleben im Gedächtnis ihrer Glaubensgenossen.

Um ihnen dieses Fortleben zu ermöglichen, genügte es übrigens, was sich etwa an Erinnerungen an sie erhalten oder in irgend einer Weise wiederum zum Vorschein gekommen war, wären es auch nur blosse Namen gewesen, aufzugreifen und in jenen Rahmen hineinzustellen, der für die Geschichte der Märtyrer ein für allemal feststand[1]. Denn dieser bildete einen Nährboden, in dem auch der kümmerlichste Kern gedeihen und zur Legende heranwachsen musste.

In wie grosser Zahl derartige Legenden im nachkonstantinischen Zeitalter zustande gekommen sind, liesse sich kaum annähernd bestimmen. Geradezu unübersehbar jedenfalls ist die Menge der Märtyrer, die damals aus den Tiefen der ungeschriebenen Ueberlieferung wie aus einem bodenlosen, unerschöpflichen Grunde an das Tageslicht gezogen worden sind und die Ehre einer besonderen Legende erlangt haben. Einige unter ihnen mussten sich allerdings mit ganz bescheidenen Legenden begnügen, sei's dass ihr Name in einem allzu nüchternen und phantasielosen Medium aufgetaucht war, sei's dass sie aus irgend welchem Grund keiner besonderen Beehrung wert und lediglich geeignet erschienen, das Heer der bekannten Zeugen Christi um einen neuen Streiter zu vermehren. In solchen Fällen schlossen sich die neuen Legenden meist sehr enge an die alten an und variierten lediglich einige der bekanntesten Motive. In der Regel jedoch wurden die neuerstandenen Märtyrer in der reichlichsten Weise bedacht[2]. Zu ihrer Verherrlichung haben

1) Le Blant, Supplément aux Acta martyrum S. 196.

2) In wie willkürlicher Weise man bei der Konstruierung der einzelnen Legenden verfuhr, zeigt am deutlichsten vielleicht die Tatsache, dass man, wo dem Namen des betreffenden Märtyrers irgend eine Andeutung auf seinen Charakter oder seine Schicksale zu entnehmen war, dieser Andeutung gefolgt ist. Denn es ist gewiss kein Zufall, wenn Hippolyt von Pferden zerrissen worden ist, wenn Agnes ihre jungfräuliche Reinheit selbst im Hurenhause bewahrt hat (erat quod vocabatur, Augustin, Serm. 273, 6), wenn die Vincentius und die Victor — ihre Zahl ist eine so bedeutende (s. Acta

die christlichen Geschlechter nicht bloss die Elemente und Motive verwertet, welche eine sagenhafte Ueberlieferung und die gesteigerten Vorstellungen vom Märtyrertum an die Hand gaben, sondern noch alle zu ihrer Zeit vorhandenen Stoffe herangezogen, die sich zu diesem Zwecke zu eignen schienen[1]. In den Legenden, die sie ihnen gewidmet, reiht sich daher Zug an Zug, um die Stärke und Widerstandskraft der christlichen Streiter zu veranschaulichen. Sie flechten Wunder um Wunder in die Geschichte ihrer Helden ein, um sie als den Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes zu erweisen. Sie bieten alles auf, um die übermenschliche Grösse der Märtyrer in ein helles Licht zu

---

Sanctorum, Supplem. p. 388—390), dass man gewiss viele Unbekannte mit diesem Namen, der an sich schon ein Programm war, belegt hat — ihren Peinigern so lange widerstanden haben, dass sie in der offenbarsten Weise als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen sind.

1) Vor allem andern sind es die alttestamentlichen Apokryphen, welchen die christliche Legende Stoffe und Motive entnommen hat. In ganz besonderer Weise hat das 2. Makkabäerbuch auf sie eingewirkt, und zwar nicht bloss auf die Bildung jener Martyrien, in welchen die Mütter mit freudigem Mut den Martern ihrer Kinder beiwohnen und sie zur Standhaftigkeit ermuntern (Passio Symphorosae et septem filiorum eius, Ruinart p. 70; Passio Felicitatis et septem filiorum eius; Martyrium des Kindes bei Prudentius, Peristephan. X; Passio Quirici et Julittae, Act. Sanct. Jun. III p. 28 ff.), sondern noch auf die Schilderung der trotzigen Haltung der Märtyrer und auf die Beschreibung gewisser Marterscenen (Ausschneiden der Zunge, Abziehen der Kopfhaut, langsames Verbrennen auf Pfannen). Nicht minder deutlich tritt zu Tage die Beeinflussung der Märtyrerlegende durch die Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen, des Daniel in der Löwengrube, des Märtyrertodes des Propheten Jesaias.

Nach dem Alten Testament dürften es wohl die apokryphen Apostelgeschichten und -Legenden sein, denen die Märtyrerlegende einen Teil ihrer Motive entnommen. In erster Linie die Acta Theclae. Dem mehr oder minder unmittelbaren Einfluss dieser Schriften begegnet man besonders in jener zahlreichen Gattung von Märtyrerlegenden, in welchen die Jungfrauen verherrlicht werden, die wie Thecla ewige Keuschheit gelobt haben und die in wunderbarer Weise beschützt werden und den gegen sie angewandten Foltern und Todesarten widerstehen (so u. a. Passio Agnetis, Prudentius, Peristeph. XIV; Passio Rufinae, Bolland. Juli III p. 30 ff.; Timothei et Maurae, ibid. Mai I, 376 ff.; Charitimae, ibid. Oct. III p. 24 ff.; Glyceriae, ibid. Mai III p. 189 ff.; Pauli et Julianae, ibid. Aug. III p. 448 ff.; Euphemiae, ibid. Sept. V p. 266 ff.; Quirici et Julittae, ibid. Jun. III p. 28 ff. S. Dillmann, Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wiss. 1887, I, S. 350). Nicht minder dürfte die Märtyrerlegende von den Apostellegenden abhängig oder doch beeinflusst sein in der Verwertung der in deren Erzählungen so oft wiederkehrenden Motive wie: Verschonung der Märtyrer durch das Feuer, durch die wilden Tiere, die sie mitunter sogar verteidigen, Unwirksamkeit des siedenden Oeles, Unschädlichkeit der Gifte, plötzlicher wunderbarer Zusammensturz der Götzentempel, Umstrahlung durch himmlisches Licht u. dgl. (Acta Theclae und Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I S. 419; 484; 426; 467; III S. 67; I S. 269).

Schwerer fällt es, das Mass der direkten Entlehnungen aus der antiken Ueberlieferung zu bestimmen. Dass die Märtyrerlegende es nicht verschmäht hat, auch mit antiken Stoffen zu operieren, zeigt die geradezu sklavische Benützung der Hippolytus-Sage durch Prudentius (s. G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, 1893, bes. S. 46 ff.) und die direkte Anknüpfung der wohl noch im fünften Jahrhundert entstandenen Siebenschläferlegende (aus dem Syrischen übersetzt von Rysse l, Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Literaturen Bd. 93, 1894, S. 251 ff.) an Ephesische Mythen und Kulte: s. Koch, Die Siebenschläferlegende 1883; Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger (1900) S. 160 ff. Dasselbe gilt von Cyprian, dessen Kultus nur deshalb auch im Orient Verbreitung gefunden hat, weil seine Legende mit einer orientalischen Sage verbunden und dadurch interessant geworden ist: s. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage 1882. — Indessen dürfte man sich bei der Frage nach der Abhängigkeit der Märtyrerlegende von der Antike und überhaupt von älteren Stoffen doch davor zu hüten haben, in allen Fällen, in welchen tatsächliche Aehnlichkeiten vorliegen, sofort ein Abhängigkeitsverhältnis zu statuieren. Denn wie gering man auch von der Erfindungsgabe der alten Legende denken mag, so berechtigt dies noch nicht zur Annahme, dass sie in den sehr engen Grenzen, in welchen sie sich bewegte, nicht auch fähig gewesen wäre, aus eigenen Mitteln gewisse Motive und Situationen zu erfinden.

rücken, und geben sich nicht zufrieden, bis sie ein Bild geschaffen, an welchem der Stolz aller Christgläubigen sich nähren, ihre Phantasie sich ergötzen, ihr Glaube sich stärken konnte.

Jahrhunderte hindurch hat dieser Prozess der Legendenbildung angedauert, ohne sich zu erschöpfen. Das Interesse an seinen Erzeugnissen, so geringwertig dieselben auch an und für sich sein mögen, scheint nie erkaltet zu sein, und, was noch seltsamer und von grösserer Bedeutung ist, niemandem ist es jemals ernstlich in den Sinn gekommen, Kritik an diesen doch so willkürlichen Gebilden zu üben und sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen[1]. Sie galten als vollwertige historische Urkunden[2].

2. Die Bereitwilligkeit und Kritiklosigkeit, mit welcher die Märtyrerlegende in allen Kreisen der christlichen Gesellschaft aufgenommen worden ist, bildet eine der lehrreichsten Erscheinungen in ihrer Geschichte. Sie kann als einer der sichersten Beweise dafür gelten, dass die Märtyrerlegende keineswegs als willkürliche Dichtung angesehen werden darf, dass sie nicht etwa der Eingebung einiger Weniger ihren Ursprung verdankt[3], vielmehr das objektive Produkt der Eindrücke darstellt, welche die Taten der Märtyrer auf die Gesamtheit des christlichen Volkes auszuüben fortfuhren, dass sie das Ergebnis eines Prozesses bildet, an dem die weitesten Kreise Anteil genommen haben[4], und in den lebendigsten Ideen der Zeit wurzelt. Ihre Stellung im geistigen Leben des altchristlichen Volkes könnte aus diesem Grunde nur verglichen werden mit derjenigen, welche die profane Heldensage im Leben

1) Eine gewisse Zurückhaltung hat lediglich die auch in andern Stücken so nüchterne Kirche Roms gezeigt. In dem Gelasianum (Preuschen, Analecta, 1893, S. 151) hat sie bestimmt, dass alter Gewohnheit gemäss die Märtyrerakten beim Gottesdienst nicht vorgelesen werden dürfen. Es scheint dies jedoch nicht deshalb geschehen zu sein, weil sie die Geschichtlichkeit der betreffenden Akten angezweifelt und ihren Inhalt als erfunden angesehen hätte, sondern weil bei dem Fehlen des Namens der Verfasser es ihr nicht möglich schien, die genuin katholischen Produkte von den häretischen mit Sicherheit zu unterscheiden: sodann, weil sie befürchtete, gewisse Episoden der Legende möchten bei ihrer Verlesung Anstoss erregen und dadurch die Würde des Gottesdienstes beeinträchtigen. Dass derartige Bedenken für die andern Kirchen des Abendlands nicht bestanden haben, zeigt die bei ihnen bestehende Sitte der Vorlesung der Märtyrerakten beim Gottesdienst, s. Ruinart, Praefat. 5 S. 3 f.

2) Als solche haben sie ganz im besondern die Prediger in ihren Lobreden auf die Märtyrer verwertet.

3) Anders bes. Marignan, La foi chrétienne au quatrième siècle (1887) S. 90, vgl. S. 67 ff.

4) Ein Beweis hiefür liegt in der Tatsache, dass die einzelnen Legenden, bevor sie aufgezeichnet wurden, zumeist eine bald längere, bald kürzere Zeit lediglich in der mündlichen Ueberlieferung bestanden haben, während sie doch, wenn sie Kunstprodukt gewesen wären, sofort von ihren Erfindern hätten schriftlich fixiert werden müssen. Noch zur Zeit Augustins gab es aber im Verhältnis zu der grossen Zahl der Märtyrer noch wenig geschriebene Legenden (cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius — des Stephanus — passio in canonico libro est, Serm. 315, 1). In bestimmter Weise verweisen übrigens mehrere Schriftsteller, wo sie Legenden anführen oder erzählen, auf die mündliche Ueberlieferung als die Quelle, aus der sie schöpfen. Sein Epigramm auf Agnes beginnt Damasus (Epigrammata ed. Ihm n. 40) mit den Worten: Fama refert, und dasjenige auf Hippolyt (n. 37) beschliesst er mit dem Bekenntnis: haec audita refert Damasus, probat omnia Christus. Aehnlich verweist Ambrosius für die Legende der h. Agnes auf die Tradition (De virginibus I, 2). Auch Prudentius führt mehrmals die mündliche Ueberlieferung als Quelle an. So für die ganze Legende des Cassianus (Peristeph. IX, 17 ff.), für einzelne Züge in dem Martyrium des Vincentius (V, 347) und der Agnes (XIV, 57). — S. Allard, l'hagiographie au IVe siècle, Revue des questions historiques, T. 37 (1885) S. 353 ff.

vieler Völker einnimmt.

Sowohl in der Art ihres Zustandekommens als auch in ihrem Wesen bestehen in der Tat zwischen Märtyrerlegende und Heldensage eine Reihe wahlverwandter Züge.

Die Heldensage entsteht in der Regel und gedeiht am besten in Zeiten, in denen junge Volksstämme, meist nach heftigen Kämpfen, die sie gegen einen äusseren Feind geführt, sich vermischen und zur Einheit verschmelzen[1], als Nation in den Zusammenhang der Geschichte eintreten[2] und, während sie nach innen sich neuen Bedingungen anbequemen und nach aussen ihre politische Selbständigkeit verteidigen, ihren nationalen Sondercharakter ausbilden[3]. In solchen Zeiten hochgradiger Erregung, in welchen alle geistigen Kräfte sich entbinden und in den Dienst der nationalen Idee treten, suchen diese Völker beinahe immer Befriedigung und Stärkung ihrer nationalen Gefühle[4] in der lebendigen und anschaulichen Vergegenwärtigung derjenigen Taten ihrer wirklichen oder vermeintlichen Vergangenheit, die nach ihrem Dafürhalten das meiste dazu beigetragen, sie zu Ehren und Ansehen zu bringen. Entsprechend der Stimmung, die sie beherrscht, sind es vornehmlich die kriegerischen Ereignisse der Vorzeit, denen sie ihre Aufmerksamkeit zuwenden, die grossen Taten, in deren Vollbringung ihre Helden eine überlegene Kraft, Tapferkeit und Einsicht, kurz alle jene Tugenden bewährt haben, die jungen, tatkräftigen Völkern als die höchsten gelten. In der Betrachtung dieser Taten ihrer Volksgenossen suchen sie wie eine Bestätigung und Kräftigung des Glaubens an ihre eignen Vorzüge. Zugleich wie eine Art von moralischem Rechtstitel für die Machtstellung, die sie als Nation bereits einnehmen oder glauben beanspruchen zu können; den Beweis, dass die Vertreter ihres Volkstums an Mut, Entschlossenheit, Kraft und Einsicht die Vertreter der anderen Völker übertroffen haben, dass sie in den Kämpfen, die sie bestanden, sich als die Besseren erwiesen und dadurch des ihnen zugefallenen Sieges würdig erzeigt haben.

Unter diesen Bedingungen konnte aber ihre jugendliche und folglich lebhafte Phantasie nicht anders, als das Bild der Vergangenheit, das sie sich zu vergegenwärtigen suchte, nach Massgabe der Stimmung und Wünsche der jedesmaligen Gegenwart zu gestalten. So trägt sie in die Vergangenheit alles hinein, was die Gegenwart in ihr zu finden wünscht. Ganz im besondern aber gestaltet sie das Bild des Helden nach den geltenden Idealen der Zeit. Sie stattet es mit allen Zügen aus, die dieser Zeit schön, gross und bewunderungswürdig erscheinen. Der Held wird dadurch gewissermassen zum Inbegriff derjenigen Eigenschaften, die man in besonderer Weise wertet,

---

1) „Ein Blick auf die Entwickelungsgesetze fast aller Kulturvölker lässt eine Tatsache erkennen, welche, wie man glauben muss, auf einem Naturgesetz beruht, nämlich dass überall, wo auf historischem Boden aus der Vermischung verschiedener Volkselemente eine neue Nation entsteht, der Neubildungsprozess selbst eine erste, unmittelbare Quelle der neuen nationalen Dichtung wird. Wenn es erlaubt ist, Vorgänge in der moralischen Welt mit solchen der physischen Welt zu parallelisieren, so möchte man sagen: die Poesie begleitet den natürlichen Mischungsprozess von Völkern wie die Wärmeentwickelung denjenigen der chemischen Elemente“: Lemke, Die traditionellen schottischen Balladen, Jahrbuch für romanische und englische Literatur, Bd. IV (1861) S. 148.

2) Müllenhof, Deutsche Altertumskunde I (1890) S. 8.

3) Paris, Histoire poétique de Charlemagne (1865) S. 6 ff.

4) Steinthal, Das Epos, Zeitschrift für Völkerpsychologie Bd. V (1868) S. 25.

zum Spiegelbild derjenigen Tugenden, die im höchsten Ansehen stehen. In ihm schaut das Volk den Begründer der Machtstellung, die es in der Welt einnimmt, und den Verwirklicher seiner Ideale, des Höchsten und Besten, das es erstrebt.

Mehr als irgend einer seiner Stammesgenossen kommt infolgedessen der Held in den Mittelpunkt des geistigen Lebens seines Volkes zu stehen. Er stellt Tote und Lebende in Schatten. Bloss seine Person und seine Schicksale erregen ein allgemeines und höheres Interesse. Sie beschäftigen die Phantasie der grossen Zahl. Durch die auf denselben Gegenstand gerichtete Tätigkeit vieler Tausende erfährt seine Geschichte eine fortwährende Umbildung und Erweiterung. Je mehr der Stoff anwächst, desto mehr zieht er die in der geistigen Atmosphäre der Zeit vorhandenen wahlverwandten Elemente an. Alte Erinnerungen, die nur noch lose mit irgend einem Namen verbunden waren, alte Mythen, dichterische Einzelmotive setzen sich um seine Person an. Aus der Verbindung und Vermischung dieser verschiedenen Elemente entsteht ein chaotisches Ganzes, in das erst der kunstbegabte Sänger etwas Ordnung bringt, indem er die für seine Zwecke wertvollsten Elemente herausgreift, mit einander verbindet und in feste Formen eingiesst. Aus eigener Erfindung fügt er aber dem unvollkommenen Stoffe nichts wesentliches bei. Er wirkt gewissermassen als zufälliges Organ der Gesamtheit [1]. Nicht etwas neues begehrt übrigens der Zuhörer von ihm zu hören, sondern nur was er selbst weiss, und begehrt es zu hören, weil er es kennt und sich daran erfreut [2].

Unter geschichtlichen Bedingungen, die nur wenig von den eben geschilderten verschieden sind, ist die Märtyrerlegende zustande gekommen [3].

---

1) Wackernagel, Poetik (1888) S. 74.

2) Bonitz, Ueber den Ursprung der homerischen Gedichte (1881) S. 35.

3) Hiermit soll natürlich nicht behauptet werden, dass alle ungeschichtlichen Märtyrerlegenden in der Gestalt, in der sie vorliegen, dem vierten und fünften Jahrhundert entstammen, wohl aber, dass die Legende als solche, d. h. alle Elemente, aus welchen die einzelnen Erzählungen bestehen, alle Motive, die sie verwerten, alle Situationen, die sie beschreiben, bereits im ersten Jahrhundert nach Constantin sich nachweisen lassen, so dass die Legenden einer späteren Zeit nichts wesentliches erfunden, vielmehr lediglich aus dem vorhandenen Fonds geschöpft und sich damit begnügt haben, bekannte und gegebene Motive zu variieren. In der Tat enthalten eine Reihe von Legenden, die sicher dem vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts angehören, beinahe alle Momente, die für die unhistorische Legende besonders charakteristisch sind: Häufung der Foltern, Unwirksamkeit derselben, Schmerzlosigkeit der Märtyrer, Wundergeschichten. Schon Ephraem hat, wenn auch nur als Skizze, ein Bild der Peinigungen der Märtyrer entworfen, das weder in Betreff der aufgezählten Folterqualen noch an Grauenhaftigkeit zu überbieten war (Encomium in gloriosos martyres, Opp. gr.-lat. II p. 307). In ähnlicher Weise häuft Prudentius in seinem Martyrium des Vincentius (Peristeph. V) und des Romanus (ib. X) die Marter- und Henkerszenen und beschreibt sie mit einem sichtbaren Interesse und einer geradezu peinlichen Sorgfalt. Nichtsdestoweniger sind sowohl Ephraem als Prudentius davon überzeugt, dass die Märtyrer die über sie verhängten Peinigungen wenig oder gar nicht empfunden haben. Selbst das der Mutterbrust kaum entwöhnte Kind, dessen Martyrium Prudentius, Perist. X, 661 ff. erzählt, erträgt lächelnd die Streiche, die seinen kleinen Körper zerfleischen (v. 792). Laurentius auf seinem Roste mit halbverkohltem Leibe philosophiert ganz ruhig über das heidnische und das christliche Rom (II, 412 ff.), und Romanus, an dessen Körper der Henker doch keinen heilen Fleck gelassen, hält Rede auf Rede von zusammen 410 Versen — ein Beweis auch dafür, dass das Vorkommen langer, rhetorisch ausgeschmückter und meist recht überflüssiger Reden in den Legenden keineswegs als Beweis für deren späte Abfassung angesehen werden darf. Nach Ephraem fühlen die Märtyrer die ihnen angetanen Peinigungen nicht, es ist, wie wenn ihr Leib sie nichts anginge (l. c. p. 307). Dieselbe Vorstellung findet

Auch sie ist entstanden zu einer Zeit, in der eine neue Gruppierung im Völkerleben sich vollzogen hat. Unter dem Einfluss der christlichen Verkündigung sagten sich Menschen, der verschiedensten Abstammung und den verschiedensten sozialen Schichten der Gesellschaft angehörig, von der geistigen Gemeinschaft ihrer Volksgenossen los, lösten sogar in nicht seltenen Fällen die Bande, die sie mit ihrer Familie verknüpften, um sich mit religiös Gleichgesinnten zu einem neuen sozialen Organismus zu verbinden, der an Einheitlichkeit und jugendlicher Energie alle zur Zeit bestehenden politischen Gebilde weit übertraf, der umsomehr als neues Volk erscheinen musste, als nach antiker Anschauung die Gemeinsamkeit des Kultus das eigentliche und festeste Band bildet, das die Menschen zur Einheit zusammenfasst. Aus der bescheidenen Stellung, die dieses neue Volk bis dahin in der Welt eingenommen, war es nach langen und erbitterten Kämpfen um sein Dasein auf dem grossen Schauplatz der Geschichte aufgetreten. Es hatte Besitz ergriffen von dem Reich und stand im Begriffe, sich in demselben dauernd ein-

---

sich bei Gregor von Nyssa, de Theodoro (p. 745 Migne), und bei Gregor v. Nazianz (Orat. IV cont. Julianum I, 69). Chrysostomus (Laudatio I s. Martyris Romani 2) lässt den Satan klagen, dass die Märtyrer über die glühenden Kohlen, die er unter ihre Füsse gestreut, gegangen, wie wenn es Rosen gewesen, dass sie sich in das Feuer, das er angezündet, wie in ein frisches Bad gestürzt, dass sie sich über die Wunden gefreut, die er ihren Leibern geschlagen. Nach Basilius (in Barlaamum 3), Ephraem und Augustin (Sermo 280, 4) bereiten die Foltern den Märtyrern geradezu eine Erquickung und einen Genuss. Auch an Wundergeschichten fehlt es nicht bei Prudentius. Der Scheiterhaufen, der den Romanus verzehren soll, wird in wunderbarer Weise durch einen Platzregen ausgelöscht (X, 855), und in nicht weniger wunderbarer Weise bleibt derselbe Märtyrer, trotzdem ihm die Zunge ausgeschnitten worden, imstande, lange Reden zu halten (ib. 896 ff.). Engel besuchen den gefangenen Vincentius (V, 281), himmlisches Licht erfüllt seinen Kerker (269; 305). Aus den spitzen Scherben, auf welche er gebettet worden, sprossen Blumen hervor (278; 321). Der Felsen, mit welchem sein Leib beschwert wird, schwimmt auf dem Wasser wie ein weisser Schaum (489). — Lehrreicher indessen als diese und derartige Beispiele ist die Legende des h. Georg. In der Gestalt, in der sie in einem Wiener Palimpsest, allerdings nur fragmentarisch, vorliegt (ediert von Detlefsen, Ueber ein griech. Palimpsest der k. k. Hofbibliothek mit Bruchstücken einer Legende vom heil. Georg, Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse Bd. 27, 1858, Heft 3, S. 383 ff.), aber mit Hilfe der Rezension des Codex Gallicanus (ediert von Arndt, Passio s. Georgii: Bericht über die Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der Wissensch., Phil.-hist. Klasse Bd. 26, 1874, S. 43 ff.) und des Codex Sangallensis (ediert von Zarncke, ib. Bd. 27, 1875, S. 269 ff.) mit vollständiger Sicherheit wiederum hergestellt werden kann, reicht sie zwar nur bis in das fünfte Jahrhundert zurück (Detlefsen S. 384, vgl. 397). Allein da sie in dieser ihrer ältesten bekannten Gestaltung bereits deutliche Spuren von Ueberarbeitungen nachweist (s. Vetter, Der heil. Georg des Reinbot von Durne, 1896, S. XXXVII ff.), reicht sie in ihren Anfängen jedenfalls noch in das vierte Jahrhundert zurück. Alle andern Legenden übertrifft aber diese ältere Georgiuslegende um ein sehr bedeutendes in der Anhäufung von Marterszenen, in der Schilderung der Unwirksamkeit aller gegen ihren Helden versuchten Folter- und Todesarten, in der Erzählung zahlreicher, geradezu unsinniger Wunder. Sie bekundet sich in so offener Weise als das Werk der ungezügelten Phantasie, dass nüchterne Kirchenmänner sowohl im Abend- als im Morgenland sie einer Neubearbeitung glaubten unterwerfen zu müssen, um einen Teil der unwahrscheinlichsten Züge und der krassesten Wundergeschichten aus ihr auszumerzen (Vetter S. LI ff.). Die Georgiuslegende ist in mehr denn einer Beziehung von Interesse für die Geschichte der Legendenbildung. Sie zeigt zunächst, wie wenig man berechtigt wäre, die Steigerung und Ausmalung der Folterqualen sowie die Verwertung des Wunderbaren als Massstab bei der Bestimmung des Alters der Legenden anzulegen. Nicht minder deutlich erhellt aus der Geschichte der Georgiuslegende, mit welcher seltenen Intensität die geistige Bewegung, welche die Legenden erzeugt, sich bekunden musste, um innerhalb weniger Dezennien geschichtliche Tatsachen (s. Vetter S. I ff.; Friedrich, Der geschichtliche h. Georg, Sitzungsber. d. phil. Klasse d. Akad. zu München 1899, Bd. II, S. 161 ff.) vollständig umzubilden (Vetter S. XXXIV ff.) und in einer Weise mit willkürlichen Erfindungen zu überwuchern, dass sie beinahe unerkennbar geworden sind.

zurichten.

Die Bedrückten von gestern waren die Herren von heute geworden. Diesen Umschwung in ihrer Lage verdankten sie aber ihren Helden, deren Mut, Standhaftigkeit und selbstverleugnende Hingabe den Ausgang des grossen Kampfes zugunsten ihrer Glaubensgenossen entschieden hatte. Die Märtyrer waren daher die Begründer der Machtstellung, die das christliche Volk nunmehr einnahm. In ihren Taten lag zugleich die beste Rechtfertigung derselben. Denn sie hatten ihre Religion als die stärkere Macht erwiesen, der daher von Rechtswegen die Herrschaft hatte zufallen müssen.

Nicht bloss ihre Helden und die Begründer ihrer Machtstellung sahen jedoch die Christen in ihren Märtyrern, sondern noch die Verwirklicher der höchsten christlichen Tugenden. Denn wenn sie den an äusserer Macht weit überlegenen Gegner zu überwinden vermocht, so war dies lediglich deshalb geschehen, weil sie die Welt geringgeschätzt, das Irdische verachtet und alles, was sonst dem Menschen wert und teuer ist, ihrem Gott geopfert hatten.

Aus Liebe. Dank und Bewunderung lenken daher die Gläubigen immer wieder ihre Blicke auf den Märtyrer als auf ihren Helden, ihren Wohltäter, ihr Vorbild, den Verwirklicher der höchsten religiösen und sittlichen Ideale, die sie kannten. Sie werden nicht müde, seine Taten zu verherrlichen, an denselben sich zu ergötzen und ihren Stolz zu nähren. In der unbegrenzten Bewunderung, die sie für ihn empfinden, sind sie geneigt, alles, auch die willkürlichsten Gebilde der Phantasie, für wahr zu halten, wo immer sie geeignet sind, das Ansehen seiner Person zu steigern, seine Taten in ein glänzenderes Licht zu rücken. Aus diesem Grunde ist in ihren Augen kein Leiden zu gross, dass er es nicht ertragen, kein Angriff zu heftig, dass er ihn nicht abgeschlagen, kein Wunder zu ungewohnt, dass er es nicht verrichtet hätte. Sein Bild erweitert sich infolge dessen durch die Aufnahme immer neuer Züge. Zu seiner Bereicherung steuern alle Kreise der Gesellschaft das Ihre bei, denn selbst den Ungebildeten vermitteln, wären es auch nur die kirchlichen Lobreden auf die Märtyrer, so nachhaltige Impulse und so zahlreiche Stoffe, dass ihre Phantasie nicht hätte untätig bleiben können. Doch was der einzelne auch beisteuern mag, es geht sofort im ganzen auf und verschmilzt mit ihm zur Einheit.

Aus dem in dieser Weise zustande gekommenen Fonds haben die Legendenschreiber der nachkonstantinischen Zeit ihren Stoff geschöpft. Was sie aus eigener Erfindung dem Ueberkommenen hinzugefügt, ist meist nur ein geringes. In wie engen Grenzen ihre Tätigkeit sich bewegt, zeigt vielleicht am besten das Beispiel eines der begabtesten unter den altchristlichen Dichtern, des Prudentius, der in seinen Legendendichtungen sich oft in geradezu ängstlicher Weise an die gegebene Ueberlieferung gehalten hat[1]. Nur wo sie gewissermassen ein Stück fixierter Ueberlieferung war, fand übrigens die Einzellegende eine günstige Aufnahme. Nichts neues wollten die christlichen Geschlechter vernehmen, sondern sich an dem Bekannten erfreuen und erbauen.

Nicht anders als die Heldensage ist daher die Legende selbst in ihrer schriftlichen Fixierung ein unpersönliches Werk. Wie in ihrem Ursprung, so weist sie aber auch in ihrem Wesen und Charakter eine Reihe von Aehn-

1) S. Allard, L'hagiographie au IVe siècle. Revue des questions historiques, Bd. 37 S. 353 ff.

lichkeiten mit der Heldensage auf. Auch sie hat es mit Kämpfen zu tun und feiert die Streiter, die sich in denselben hervorgetan haben. Wohl kämpfen ihre Helden nicht mit irdischen Waffen. Sie verhalten sich vorwiegend passiv und übertreffen durch die Ergebung, mit welcher sie ihr Schicksal ertragen, bei weitem die berühmtesten Dulder der profanen Heldensage. Indessen bewirkt diese ihre Passivität mit nichten, dass sie aus dem Rahmen herausfallen, in welchem die epische Betrachtungsweise sich zu ergehen pflegt. Denn auch ihr Leiden ist ein Kampf, der, was den Aufwand von Mut, Standhaftigkeit und Entschlossenheit betrifft, den hervorragendsten Waffentaten der profanen Helden in keinem Stücke nachsteht.

Noch weniger als in der Heldensage ist es indessen in der Märtyrerlegende ein blosser Kampf zwischen Menschen, um den es sich handelt. Hinter den Menschen stehen vielmehr die übersinnlichen Mächte, die beständig in den Gang der Ereignisse eingreifen und sich der Menschen als Werkzeuge bedienen.

Der eigentliche Urheber des gewaltigen Krieges, mit welchem die Märtyrerlegende sich befasst, ist der Teufel [1]. Derselbe kann den Gedanken nicht ertragen, die Herrschaft, die er früher in der Welt ausgeübt, verloren zu haben [2]. Er plant daher immer wieder neue Angriffe auf das Reich Christi, es zu zerstören und alle Menschen seiner Macht wieder zu unterwerfen [3]. Zu diesem Zwecke bietet er seine gesamte Streitkraft auf. Gleich einem Feldherrn ersinnt er den Plan zu seinem Kriegszug und überwacht dessen Ausführung. Seinen Eingebungen gemäss handeln die Kaiser, die die Christenverfolgungen ins Leben rufen [4]. Unter seinem Einfluss stehen die Richter [5], welche die Christen zum Abfall zu bewegen suchen. Seinen Befehlen gehorchen alle Götzendiener und Ungerechten, die für seine Sache als seine Soldaten kämpfen [6] und sich in seiner Hand als so willenlose Werkzeuge bewähren, dass die Christen mitunter die Empfindung haben, nicht mit Wesen von Fleisch und Blut, sondern mit dem Teufel selbst zu kämpfen [7].

So wenig wie der Heide ist aber auch der christliche Streiter auf seine

---

1) So u. a. Passio Arcadii 1 p. 551 Ruinart; Acta Quirini, Acta Sanct. Boll. Jun. I p. 881; Acta Thyrsii, Boll. Jan. II p. 814; Passio Acacii, Mai II p. 762; Acta Sebastiani, Jan. II p. 269; Gregor. Nyss., de Theodoro p. 741 Migne; Chrysostomus, In Barlaamum 2; in Romanum 2.

2) Acta Reveriani, Boll. Jun. I p. 40; Prudentius, Peristeph. V, 86 ff.; Passio Philippi 7 p. 444 Ruin.

3) Acta Agathopi, Boll. Apr. I p. 320.

4) Prudentius, Peristeph. X, 36; Passio Victoris 5 p. 334 R.; Gregor. Nyss., In quadraginta martyres III p. 775 Migne; Passio Georgii, Gr. Palimps. p. 387, Cod. Gallic. 1.

5) Passio Timothei, Boll. Mai I p. 378; Acta Thyrsii, Jan. II p. 817; Passio Philippi 15 p. 448 R.; Acta Trophimi, Boll. Sept. VI p. 15; Acta Cononis, Boll. Mai VII p. 6; Acta Tatiani Dulae, Juni II p. 1042; Acta Fidis, Octob. III p. 288; Passio Hermiae, Mai VII p. 426; Martyrium Crispini, Octob. XI p. 536; Acta Trophimi, Sept. VI p. 20; Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 114; Acta Terentii, Boll. Apr. I p. 861.

6) Acta Adriani, Boll. Sept. III p. 219; Acta Euphemiae, Sept. V p. 267 f.; Acta Getulii, Boll. Jun. II p. 265; Acta Agathopi, Apr. I p. 320; Martyrium Theodotae, Octob. X p. 13; Acta Victoris et Coronae, Mai III p. 267; Acta Pollionis 4 p. 436 R.; Passio Vincentii 5 p. 402 R.

7) Acta Polyeucti, Febr. II p. 654; Acta Charalampii, Febr. II p. 383; Acta Saturnini 12 p. 419 Ruin.; Passio Georgii Cod. Gall. 5; Acta Isidori, Mai III p. 449; Acta Sozontis, Sept. III p. 17; Acta Mocii, Mai II p. 623; Passio Quirici et Julittae bei Dillmann, Sitzungsber. der preuss. Akad. d. Wiss. 1887, I S. 341.

eigene Einsicht und Kraft angewiesen. Er ist vielmehr ein Glied jenes grossen Heeres, das unter Gott oder Christus steht und den Göttern den Krieg erklärt hat. Er kämpft im Dienste Gottes. Er ist ein Streiter Gottes [1].

Wie zwei feindliche Heere stehen sich daher die Diener des Satans und die Diener Gottes gegenüber [2]. An allen Enden kommt es zu blutigen Zusammenstössen. Nicht anders als die Heldensage nimmt die Märtyrerlegende nur wenig Rücksicht auf die Schicksale der gewöhnlichen Kämpfer, die zwar gewissenhaft und tapfer streiten, aber sich nicht in besonderer Weise hervortun. Ihr volles ganzes Interesse wendet sie lediglich den Einzelkämpfen zu, welche zwischen den Anführern und Helden der zwei feindlichen Heere stattfinden.

Trotzig und herausfordernd lässt sie den Feind an den christlichen Helden herantreten. Er ist siegesbewusst, er zweifelt keinen Augenblick an seinem Erfolg. Verfügt er ja doch über die besten Waffen. Alle Mittel des Angriffes stehen ihm zu Gebot. Keine Macht scheint der seinen widerstehen zu können. Gleich bei dem ersten Waffengange glaubt er daher seinen Gegner überwältigen und seinem Willen dienstbar machen zu können. Doch entschlossen und mutig nimmt der christliche Streiter den Kampf auf. Und was undenkbar schien, es wird zur Tatsache. Gegen alles Erwarten siegt der Schwache über den Starken, überwältigt der Waffenlose den Schwerbewaffneten [3]. Alle Angriffe des Gegners prallen an der Festigkeit des Märtyrers ab. Alle Bemühungen, ihn zum Schwanken zu bringen und ihn zurückzudrängen, erweisen sich als vergeblich. Wie zahlreiche Waffengänge [4] der Gegner unternehmen mag, so dienen sie nur dazu, seine Kräfte zu erschöpfen, seine Schwäche darzutun, sein Unvermögen, über den christlichen Helden Herr zu werden, zu offenbaren, bis er schliesslich seine eigene Ohnmacht einsehen, den Kampf aufgeben und sich selbst als den Besiegten anerkennen muss [5]. Der Sieg des christlichen Märtyrers [6] ist aber ein um so vollständigerer, als durch ihn der Teufel selbst und mit ihm alle feindlichen, gottwidrigen Mächte ins Herz getroffen werden [7]. Weder an Wert noch an

1) Passio Victoris 2 ff. p. 334 ff. R.; Acta Saturnini 1 p. 414 f. R.; Prudentius, Peristeph. V, 117; X, 84; Acta Fidis, Octob. III p. 289; Passio Rogatiani 2 p. 322 R.; Acta Sebastiani, Jan. II p. 266; Acta Marciani 1 p. 571 R.; Martyrium Crispini, Octob. XI p. 536; Passio Bonifacii 2 p. 326 R.; Passio Hermiae, Mai VII p. 424.

2) Chrysostomus, Laudatio sanctorum omnium 1 δύο παρατάξεις, ἡ μὲν τῶν μαρτύρων, ἡ δὲ τῶν τυράννων· ἀλλ' οἱ μὲν τύραννοί εἰσι καθωπλισμένοι, οἱ δὲ μάρτυρες γυμνῷ τῷ σώματι μάχονται; Passio Arcadii 2 p. 556 R.; Gregorius Nyss., In quadrag. Martyr. II p. 761 Migne.

3) Chrysostomus l. c. ἡ νίκη τῶν γυμνῶν, οὐ τῶν καθωπλισμένων γίνεται κτλ.

4) Acta Saturnini 15 p. 420 R.; Martyrium Stratonicae, Assemani, Acta s. martyrum (1748) II p. 118. 119. 121.

5) Prudentius, Peristeph. V, 325 f.; 384; Acta Saturnini 15 p. 420 R.; Acta Mocii, Mai II p. 624; Acta Primi, Juni II p. 154; Martyr. Stratonicae, Assemani II p. 108; Acta Pontii, Mai III p. 278; Acta Euphemiae, Sept. V p. 269.

6) Augustin, Sermo 274 (Migne 38, 1252) Magnum spectaculum spectavimus oculis fidei, martyrem Sanctum Vincentium ubique vincentem. Vicit in verbis, vicit in poenis; vicit in confessione, vicit in tribulatione; vicit exustus ignibus, vicit submersus fluctibus: postremo vicit tortus, vicit mortuus ... Passio Victoris 16 p. 339 R.

7) Augustin, Sermo 275 (Migne 38, 1254) Magis diabolus non victo Vicentio, quam Vicentius persequente diabolo torquebatur. Sermo 304 (1395) Beati Laurentii triumphalem diem, quo calcavit mundum frementem, sprevit blandientem, et in utroque vicit diabolum persequentem .... Prudentius, Peristeph. II, 496 ff.:

Refrixit ex illo die — Plebs in sacellis rarior:
Cultus deorum turpium, — Christi ad tribunal curritur.

Bedeutung steht er daher den grössten Heldentaten der alten Heroen nach[1].

3. Wie für die Heldensage, so gipfelt auch für die Legende das Interesse dermassen in diesen Einzelkämpfen, in welchen die Ueberlegenheit der Helden so offen zu Tage tritt, dass alles andere für sie nur geringen Wert hat und meist nur dazu dient, die Bedeutung dieses Kampfes in ein helles Licht zu rücken.

Unter den oft zahlreichen Figuren, welche die Legende in den Gang der Handlung verflicht, interessieren sie daher im Grunde nur zwei: der Richter und der Märtyrer.

In dem Bilde des Richters hat sie beinahe überall eine Reihe von Zügen festgehalten, die der Wirklichkeit entstammen. Nur wo er unter der unmittelbaren Eingebung des Teufels handelt, erweist er sich als ein fanatischer Christenfeind. Sonst ist es ihm meist nur darum zu tun, den Auftrag des Kaisers zu erfüllen. Allein er betreibt sein Amt um so rücksichtsloser, als er eine rohe, gemeine Natur ist, für religiöse Eindrücke unempfänglich, verstockt, zum Zorn geneigt, der abscheulichsten Grausamkeiten fähig, an Unmenschlichkeit nur durch den Kaiser selbst übertroffen, wo derselbe, was verschiedene Male geschieht, in die gerichtlichen Verhandlungen eingreift und in eigener Person die Folterungen anordnet und überwacht.

Nicht viel individueller als das Bild des Richters hat die Legende das Bild des Märtyrers zu gestalten vermocht. In geistiger Beziehung sind alle Bekenner aufs engste miteinander verwandt. Sie legen alle dieselbe Glaubenszuversicht an den Tag, sind alle von demselben Mut beseelt, von demselben Verlangen erfüllt, nicht etwa für ihren Gott zu sterben — denn das Sterben ist für den Märtyrer der Legende Nebensache geworden — vielmehr das Aeusserste zu erdulden, um auf dem Leidensweg sicher und schnell in den Himmel einzugehen. Nicht durch die Art, in der sie ihre Martern ertragen, unterscheiden sich daher die Märtyrer von einander, sondern lediglich durch die Art der Martern, die sie erleiden. Eine weitere gleichfalls rein äusserliche Differenzierung in ihren Reihen bewirkt das Alter und das Geschlecht. Denn alle möglichen Kategorien von Menschen sind in der Zahl der Märtyrer vertreten: neben dem kräftigen Jüngling oder Mann die zarte Jungfrau und das schwache Weib, neben dem Greise Kinder, die kaum von der Mutterbrust entwöhnt sind[2], deren kleine Körper kaum Raum bieten für

---

Sic dimicans Laurentius
Non ense praecinxit latus:
Hostile sed ferrum retro
Torquens in auctorem tulit.

Dum daemon invictum Dei
Testem lacessit praelio,
Perfossus ipse concidit
Et stratus aeternum iacet.

Peristeph. XIV, 113; Gregor. Nyss., In quadrag. martyres II p. 764 Mi.; Certamen Leonis 5 p. 568 R.; Augustin, Sermo 281; Ephraem Syr., In Mart. Sebast. 4. 5. 9; Basilius, In quadrag. Martyres 8; Passio Quirici bei Dillmann S. 348.

1) Augustin, Sermo 273 (Migne 38, 1250) Vicit Cacum, vicit Hercules leonem, vicit Hercules canem Cerberum: vicit Fructuosus totum mundum. Compara virum viro. Agnes puella tredecim annorum vicit diabolum. Eum puella ista vicit, qui de Hercule multos decepit.

2) Prudentius, Peristeph. X, 656 ff.; XIV; Passio Iusti pueri, Octob. VIII p. 338; Martyrium Cyrilli pueri p. 289 R.; Martyrium Quirici et Iulittae, Jun. III p. 28; Acta Saturnini 17 p. 421 R.; Acta Babylae, Jan. III p. 572.

die Hiebe der Henker [1], aber gerade deshalb Lieblingsfiguren der Legende, die dem starken Feinde gern die äusserlich schwächsten Glieder der Gemeinde gegenüberstellt, um in ihnen die in den Schwachen mächtige Gotteskraft zu veranschaulichen und zu verherrlichen [2].

Der Kampf zwischen dem Richter und dem Märtyrer beginnt immer mit einem mehr oder minder erregten Wortwechsel.

Der Richter unternimmt es, durch Vorstellungen aller Art [3] den Angeklagten zu bewegen, von seinem heillosen Aberglauben abzulassen und den Göttern zu opfern, die auch die Kaiser verehren [4]. Er stellt ihm die Verkehrtheit der neuen Religion vor Augen, ermahnt ihn, aus Rücksicht auf seine Familie, auf Eltern, Gatten, Kinder dem Gesetze zu gehorchen, nicht aus Starrsinn und übel angebrachtem Stolz sein und der Seinen Glück zu vernichten und durch einen schimpflichen Tod Schande und Schmach auf sie zu laden [5]. Für den Fall, dass er sich seinem Befehle fügen würde, stellt er ihm oft die grössten äusseren Vorteile in Aussicht: die Gunst der Kaiser, ja selbst deren Freundschaft, grosse Geschenke, besondere Ehrungen, die höchsten Würden in Stadt und Staat [6]. Die eigene Tochter bietet ein Richter dem Gefangenen zur Ehe an [7], und ein Kaiser verspricht einer Christin, sie zu heiraten, ihr Anteil an der Herrschaft zu geben und Ehrensäulen im ganzen Reiche errichten zu lassen [8], wenn sie von ihrem Aberglauben abstehen wolle. Nicht minder freigebig als mit Versprechungen ist der Richter mit Drohungen; er unterlässt es selten, dem Angeklagten die lange Reihe von Folterwerkzeugen aufzuzählen, über die er verfügt und die er im Falle fortgesetzter Verweigerung des Gehorsams anwenden würde.

Verlockungen wie Drohungen lassen den Märtyrer kalt. Er kann aber die Angriffe des Richters auf seinen Glauben nicht unerwidert lassen und bleibt ihm aus diesem Grunde niemals die Antwort schuldig. Es ist daher meist ein förmlicher Redekampf, der sich zwischen ihm und dem Richter entspinnt. Vor allem gilt es ihm, Zeugnis abzulegen von seinem Glauben. Die Erörterung desselben nimmt nicht selten einen theologischen Charakter an [9]. Doch sind selbst Kinder in ihrem zartesten Alter in den Mysterien des Christentums so gründlich unterrichtet [10], dass kein Richter durch Worte sie zu widerlegen vermöchte. Als gewandter Streiter lässt es jedoch der Märtyrer selten bei der Verteidigung seines eigenen Glaubens bewenden. Er geht vielmehr von der Verteidigung zum Angriff auf die Religion seines Gegners über, nicht sowohl um seine Ablehnung des Götterdienstes zu rechtfertigen, als vielmehr um dem Richter auf einem für die Verteidigung ungünstigen

1) Ambrosius, De virginibus I, 2 bei Ruinart p. 488.
2) Chrysostomus, Homilia in Pelag. 1; De ss. martt. Berenice et Prosdoce 1.
3) Acta Margaritae, Juli V p. 36.
4) Passio Glyceriae, Mai III p. 150; Acta Serapiae, Aug. VI p. 501; Prudentius, Peristeph. VI, 42.
5) Prudentius, Peristeph. III, 106 ff.; Passio Symphoriani 2 f. p. 126 R.; Basilius, In quadrag. martyr. 4.
6) Acta Nestorii, Febr. III p. 633; Passio Mamantis, Aug. III p. 436; Martyrium Crispini, Octob. XI p. 536; Acta Abdonis, Juli VII p. 138; Gregor Nyss., de Theodoro p. 744 M.
7) Passio Calliopii, Apr. I p. LXXI.
8) Martyrium Pauli et Julianae, Aug. III p. 449; 451.
9) Acta Tatiani, Jun. II p. 1047.
10) Prudentius, Peristeph. X, 672.

Gelände eine Niederlage beizubringen. Zu diesem Zwecke erspart er der alten Religion keinen der Vorwürfe, welche seine Glaubensgenossen gegen sie zu erheben gewohnt waren. Er redet von den Göttern nicht anders als von nichtigen, machtlosen Wesen, Dämonen, nur zum Bösen geschickt, einer Bande roher Gesellen, die allen Lastern ergeben sind, ganz im besondern aber nach dem Vorbild ihres saubern Oberhauptes in Bezug auf Hurerei und Ehebruch selbst die unzüchtigsten Menschen übertreffen, würdig daher der unsittlichen Zeremonien, mit welchen man sie verehrt, der albernen blutigen Opfer, die man ihnen darbringt, der Gebilde aus Stein und Holz, in denen man sie anbetet[1]. Eine weitere Veranlassung zum Reden geben dem Märtyrer die Verlockungen und Drohungen des Richters. Mit Hohn weist er sie von sich ab. Auch nicht das geringste Zugeständnis habe der Gegner von ihm zu erwarten. Er zaudere daher nicht, wirksamere Mittel als ohnmächtige Worte anzuwenden. Doch möge er zum voraus wissen, dass er durch dieselben auch nicht den geringsten Erfolg erzielen werde, denn er, der Märtyrer, verachte seine Macht und spotte seiner Angriffe: nicht ein mal, sondern hundert Mal sei er für seinen Herrn zu sterben bereit[2]. Und so ergreift der Märtyrer beständig das Wort. Der so schweigsame Märtyrer der Geschichte, der sich in der Regel mit der Ablegung seines Bekenntnisses begnügt hatte, wird in der Legende zu einem unermüdlichen Schwätzer[3].

Nicht einmal die furchtbarsten Folterqualen machen seiner Redelust ein Ende. Er fährt vielmehr fort, seinen Glauben zu bekennen, die Götter zu schmähen, den Richter zu belehren oder aber durch die Androhung der höllischen Strafen, die seiner warten[4], wenn nicht gar durch Schimpfworte[5] zu reizen. Der bereits auf einer Seite gebratene Laurentius hält von seinem Roste herab eine längere Rede, in der er den kommenden Sieg Christi über den blutschänderischen Jupiter verkündet[6], und selbst nachdem die Zunge ihnen ausgeschnitten worden, fahren eine ganze Reihe von Märtyrern fort, mit lauter Stimme für ihren Glauben und gegen die Götzen zu zeugen[7]: der bekannteste unter ihnen ist Romanus, der sich, trotzdem ihm das Fleisch vom Gesichte abgerissen und die Zunge bis in ihren Wurzeln ausgeschnitten worden, dennoch in langen Reden namentlich über die Torheit der Taurobolien ergeht und dabei die ausführlichste und genaueste Schilderung dieses Ritus entwirft, die uns aus dem Altertum überkommen ist[8].

Gewiss legt die Legende auch deshalb dem Märtyrer so oft Reden in den Mund, um die Monotonie der Handlung zu unterbrechen, mitunter auch

---

1) Passio Victoris 7 f. p. 335 f. R.; Acta Tatiani, Jun. II p. 1044 f.; Prudentius V, 33 ff.

2) Basilius, In Gordium 4.

3) Acta Thyrsii, Jan. II p. 817 ff.; Acta Hilarii, Mart. II p. 11 ff.; Acta Stratonicae, Assemani II p. 68 ff.; Acta Sebastiani, Jan. II p. 265 ff.; Acta Agapeti, Aug. III p. 532 ff.; Passio Chrysanthi, Octob. XI p. 469 ff.; Martyrium Pauli, Aug. III p. 448.

4) Acta Adriani, Sept. III p. 219; Martyrium Pauli, Aug. III p. 449; Acta Tatiani, Juni II p. 1047; Acta Thyrsii, Jan. II p. 817. 818; Acta Babylae, Jan. III p. 572; Prudentius V, 187 ff.

5) Passio Calliopii, Apr. I p. 84; Acta Saturnini 12 p. 419 R.; Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 86; Passio Heliconidis, Mai VI p. 742.

6) Prudentius, Peristeph. II, 412 ff.

7) Acta Eusebii, Aug. V p. 116; Acta Fereoli, Juni III p. 8; Acta Isidori, Mai III p. 450; Acta Montani, Juni III p. 280; Passio Quirici et Julittae bei Dillmann S. 343.

8) Prudentius, Peristeph. X, 95 ff.; 1011 ff.

um den tieferen Grund der so auffallenden Widerstandskraft der christlichen Streiter darlegen zu können. Doch ist es ihr vor allem darum zu tun, auf dem geistigen Gebiete den Märtyrer einen ersten Sieg über seine Gegner erringen zu lassen [1].

Dem Redekampf folgt oder geht zur Seite der mehr äussere Waffengang. Mit einer um so grösseren Entschiedenheit geht in diesem neuen Kampfe der Richter gegen den Märtyrer vor, als es sich für ihn nicht bloss darum handelt, den Willen des Kaisers durchzusetzen, sondern noch für die ihm auf dem geistigen Gebiet beigebrachte Niederlage sich Genugtuung zu verschaffen. Nicht durch die sofortige Anwendung der Todesstrafe könnte er aber zu diesem Ziele gelangen; denn durch die Vernichtung des Angeklagten würde ihm ja die Möglichkeit entzogen, das zu erreichen, worauf es ihm in erster Linie ankommt, die Besiegung des Gegners. Es sind daher zunächst nur Folterqualen, die er über den Märtyrer verhängt, um durch den Druck, den er vermittelst des physischen Schmerzes auf den äusseren Menschen ausübt, den inneren Menschen zu treffen, seine Hartnäckigkeit zu brechen, seinen unbeugsamen Sinn zu vernichten, damit er als willenloses Werkzeug in seinen Händen seinen Glauben verleugne und sich in Gehorsam vor der staatlichen Religion beuge.

Mit einer wirklich unübertrefflichen Erfindungsgabe stattet zu diesem Zweck die Legende den Richter aus. Gewiss war es eine sehr bedeutende Anzahl von Folterqualen, über welche die römische Behörde verfügte und die sie tatsächlich, namentlich in den diokletianischen Verfolgungen, zur Anwendung gebracht hatte [2]. Doch beinahe harmlos nehmen sich diese Qualen aus verglichen mit denjenigen, welche die Richter der Legende über ihre Opfer verhängen. Alle Foltern und alle physischen Peinigungen, die eine lange Zeiten hindurch auf dasselbe Objekt gerichtete zügellose Phantasie zu ersinnen imstande war, legt die Legende dem Richter bei, um ihm die Möglichkeit zu immer neuen Waffengängen, dem Märtyrer aber die zu immer neuen Siegen zu verschaffen.

Es sind aus diesem Grunde geradezu entsetzliche Henkerszenen, welche die Legende entwirft und zu wiederholen nicht müde wird. Feuer und Wasser, Eisen und Stein, Hunger und Durst, Bestien und Gift, alles, was dem Menschen schaden und einen physischen Schmerz bereiten kann, muss dem Richter dazu dienen, den Märtyrer mürbe zu machen und zu bezwingen. Auf sein Geheiss wird er mit verrenkten Armen oder mit den Haaren am Pfahle aufgehangen. Er wird mit Peitschen, Ruten, Geisseln, Skorpionen, Prügeln geschlagen, oft stundenlang, so dass die Henker ermüden und abgelöst werden müssen. Er wird mit feurigen Zangen gezwickt, mit Krallen zerrissen, dass sein Fleisch stückweise zu Boden fällt und nicht bloss die Knochen, sondern noch die Eingeweide, ja selbst das Herz sichtbar werden. Er wird auf Folterbänke gespannt, die seine Glieder auseinanderrecken, das ganze Knochengerüst auseinanderzerren. Es werden ihm die Zähne ausgeschlagen, die Nägel an Händen und Füssen ausgerissen, die Augen ausgestochen, die Zunge ausgeschnit-

1) Gregorius Nyss., In quadrag. martyr. II p. 764 M.: das Bekenntnis Christi ἦν ἡ τῶν ἐναντίων πληγή . . . διὰ ταύτης τῆς φωνῆς μέσην ἐτρώθη τὴν καρδίαν ὁ ἀντικείμενος; Acta Saturnini 9 p. 418 R.; Acta Fereoli, Juni III p. 8.

2) Sagittarius, De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia 1696; Le Blant, Persécuteurs et Martyrs p. 213 ff., 235 ff.

ten, die Haut vom Gesicht abgerissen, ja wie ein Pelz vom ganzen Leibe abgezogen. Arme und Beine werden ihm zerschmettert. Er wird auf Räder gebunden, die über mit spitzen Klingen besetzten Brettern bewegt werden, in Fässern herumgerollt, die nach der Innenseite mit Nägeln beschlagen sind, auf Scherben herumgeschleift, in Gemächer eingeschlossen, die mit Schwefeldämpfen oder Miasmen verwesender Leichname erfüllt worden. Er wird mit Steinen beworfen, mit Felsstücken beschwert, ganze Berge werden über ihm angehäuft. Er wird den wildesten und giftigsten Tieren ausgesetzt. Er wird auf glühende eiserne Sessel oder Betten gelegt, in siedendes Wasser, Pech oder Oel eingetaucht, ins Feuer geworfen. Es wird ihm Gift, flüssiges Blei oder siedendes Pech eingegossen. Er wird mit feurigen Nägeln bespickt, an Angelhaken, die man in seinen Mund eingedrückt, durch die Strassen geschleift, ans Kreuz geschlagen, mit Sägen bearbeitet, im Mörser zerstossen. Es darf kein heiler Fleck an seinem Leibe bleiben. Zu unförmlicher Masse muss er werden.

Und doch erzielt dieser ganze Aufwand teuflischer Grausamkeit selbst nicht den allergeringsten Erfolg. Auch nicht einer unter den in dieser Weise Misshandelten wird durch die Folterqualen dazu veranlasst, dem Richter in irgend einem Stücke nachzugeben, geschweige denn, seinen Glauben zu verleugnen und das verlangte Opfer zu bringen. Ruhig und gelassen lassen sie alle Qualen über sich ergehen. Während die Henker sie foltern und ihnen das Fleisch vom Leibe reissen, verziehen sie keine Miene[1]. Nie kommt ein Wort der Klage über ihre Lippen, um wie viel weniger eine Bitte um Milderung ihres Loses oder Abkürzung ihrer Pein. Ja weit mehr. Inmitten der fürchterlichsten Qualen sind sie auf nichts mehr bedacht, als ihren Gegner zu reizen, zur Anwendung immer neuer Peinigungen anzutreiben, um ihm in möglichst zahlreichen Waffengängen neue Niederlagen zu bereiten. Sie spotten seiner und der von ihm verordneten Folterqualen[2]. Sie verhöhnen ihn ob seiner Machtlosigkeit[3]. Sie bemitleiden die Henker, deren Arme so schnell ermatten, und fordern sie höhnisch auf, sie mit weniger Schonung zu behandeln, kräftiger auf sie einzuhauen, ihnen die Krallen tiefer ins Fleisch einzudrücken[4], den Kessel, in dem sie sieden, besser zu erhitzen[5], es mit wirksameren Foltern zu versuchen[6]. Mitunter geben sie sogar dem Richter Anweisungen über neue, kunstvolle Foltermaschinen, die er möchte herstellen und an ihnen erproben lassen[7]. Der bereits auf einer Seite gebratene Laurentius bittet die Henker, ihn umzukehren, damit auch die andere Seite seines Leibes gar werde[8], und die jungfräuliche Maura fordert aus der Tiefe des Kessels siedenden Wassers, in den der Richter sie hat werfen lassen, ihren Bedränger auf, das Feuer besser zu unterhalten: im Falle ihm der Brennstoff ausgegangen, würde ihr Vater, ein Zimmermann, ihm eine ganze Wagenladung Holz zur Verfügung stellen[9].

1) Prudentius III, 141 ff.
2) Prudentius X, 791 ff.; Basilius, In Barlaamum 3; Ephraem, Encomium, Opp. gr.-lat. II p. 307.
3) Prudentius X, 800 ff.
4) Prudentius V, 117 ff.
5) Acta Cononis, Mai VII p. 7.
6) Passio Glyceriae, Mai III p. 150.
7) Cyriacus und Julitta S. 277; Acta Trophimi, Sept. VI p. 15.
8) Prudentius II, 401 f.; vgl. Sokrates, Hist. eccles. III, 15.
9) Passio Timothei et Maurae, Mai I p. 378.

Stärker als im Angriffe der Richter, ist eben im Widerstehen der Märtyrer. Er weiss, dass keine menschliche Macht ihn zu besiegen vermöchte.

Das Geheimnis seiner Widerstandskraft liegt jedoch nicht in seinem persönlichen Mut, in der Festigkeit seiner Gesinnung, in der Unerschütterlichkeit seines Glaubens. Noch weniger sind es, was immer die Gegner behaupten mögen, magische Künste, deren er sich bedient, um die feindlichen Angriffe abzuschlagen. Seine Widerstandskraft ist lediglich eine Gnadengabe Gottes, ein Geschenk des Herrn, in dessen Dienst er streitet, für dessen Ehre er kämpft. Christus ist es, der dem Märtyrer mit seiner Hilfe beisteht[1]. Er streitet für ihn und in ihm[2]. Er wappnet ihn mit einer Rüstung, die ihn in wirksamerer Weise beschützt als wenn sie von Eisen wäre. Er verleiht ihm die Gnade, dass, so lange er dessen würdig ist[3], kein Schmerz seinen inneren Menschen erreichen kann[4]. Ja, weit mehr! Christus ist es, der in dem Märtyrer leidet und dessen Qualen übernimmt[5]. Drum empfindet der Märtyrer keinerlei Schmerzen, selbst wo seine Feinde ihn den ärgsten Peinigungen unterwerfen. Sein innerer Mensch verspürt nichts von den Schlägen, die den Leib zerfleischen, von dem Feuer, das seine Glieder verzehrt, von den Nägeln, die in seinen Körper eindringen, von dem Schwerte, das seine Glieder verstümmelt[6]. Selbst wo sechs, ja zehn Henkersknechte, die, sobald sie ermüden, abgelöst werden, zu gleicher Zeit auf ihn einhauen[7], so dass sein Leib im Blute schwimmt, merkt er kaum, dass die Streiche ihm gegolten haben. Ihren eigenen Peinigungen wohnen die Märtyrer nicht als leidende Subjekte, sondern gewissermassen nur als einfache Zuschauer bei[8].

Die Gnade Gottes und Christi tut aber noch mehr für den Märtyrer. Sie hält nicht bloss die Schmerzen von ihm fern, sondern bewirkt noch, dass ihm die heftigsten Peinigungen oft geradezu zur Erquickung gereichen. Die Folterungen bereiten ihm in zahlreichen Fällen nur angenehme Empfindungen. Sie wirken auf seinen Leib wie Oel, auf seine Gebeine wie ein sanfter Tau[9]. Die Schläge empfindet er wie Liebkosungen. Während die Hiebe auf ihn herabhageln, ist ihm zu Mute, wie wenn man ihn mit Oel salbte[10], mit Rosen überschüttete[11]. Auf dem feurigen Roste zu liegen, während die Henker den Leib mit eisernen Zangen so lange bearbeiten, bis sie vor Müdigkeit erlahmen, erfüllt ihn mit einem solchen Wohlbehagen, dass das Lächeln der Befriedigung nicht von seinen Lippen weicht[12]. Er empfindet ein Gefühl der Ruhe, wo man seine Sehnen durchschneidet[13]. Das siedende Oel fällt wie ein

1) Prudentius V, 128; Acta Victorini, Assemani II p. 60; Acta Cosmae et Damiani, Sept. VII p. 471; Vita Pantaleonis, Juli VI p. 417.
2) Martyrium Cyrilli 1 p. 289 R.
3) Certamen Nicephori 7 p. 287 R.
4) Acta Fereoli, Juni III p. 8; Acta Tryphonis 5 p. 210 R.; Passio Calliopii, Apr. I p. 661; Acta Sozontis, Sept. III p. 17; Acta Victoris, Mai III p. 267.
5) Acta Babylae, Jan. II p. 572.
6) Passio Hermiae, Mai VII p. 425 f.; Passio Victoris 15 f. p. 339 R.; Acta Trophimi, Sept. VI p. 14.
7) Passio Acacii, Mai II p. 764. 765; Passio Theodoti 27 p. 382 R.
8) Acta Saturnini 9 p. 418 R.; Passio Theodoti 27 p. 382 R.; Passio Glyceriae, Mai III p. 190; Gregor. Nyss., de Theodoro p. 745 Migne.
9) Passio Timothei, Mai I p. 377; Acta Fereoli, Juni II p. 8.
10) Acta Maximi 2 p. 204 R.
11) Basilius, In Barlaamum 3; Passio Mamantis, Aug. III p. 437.
12) Acta Justini, Sept. V p. 475.
13) Acta Victoris, Mai III p. 267.

kühlender Tau auf ihn hernieder[1], es erquickt ihn wie das frische Wasser den durstenden Wanderer[2]. Das eiskalte Wasser, in dem man ihn zu ertränken sucht, wirkt auf ihn wie ein kühlendes Bad zur Sommerszeit[3]. Die stinkende Jauche, mit der man ihn übergiesst, duftet für ihn wie Rosenwasser[4]. Der Schwefeldampf, der ihn ersticken sollte, erquickt ihn mehr als das kostbarste Räucherwerk[5]. Die mit Nägeln beschlagenen Bretter, auf denen man seinen Leib hin und her zerrt, erscheinen ihm wie blumige Wiesen[6]. Das Feuer, mit dem man seinen Leib versengt, erfrischt sein ganzes Wesen, und auf einer Pfanne siedenden Peches ruht er aus wie auf dem Tau des Hermon[7].

Doch nicht genug! Durch Gottes Gnade verlieren die Peinigungen und alle gegen die Märtyrer gerichteten Anschläge nicht bloss ihre Schrecken, sondern noch ihre totbringende Macht. So lange es Gott gefällt, kann keine Gewalt dem Leben des Märtyrers ein Ende machen. Selbst die gewaltsamsten Mittel sind ausser stande, ihm zu schaden.

Die Elemente versagen den Henkern ihren Dienst. Vor allen andern das Feuer. Der Scheiterhaufen, mag seine mit Fett, Pech und Oel getränkte Flamme noch so mächtig prasseln, der Ofen, mag er tagelang erhitzt und glührot geworden sein, sie lassen den Leib des Märtyrers unversehrt[8]. Ihre Hitze verspürt er so wenig, dass es ihm ist, als ob er einen anmutigen Palast bewohnte[9], auf einem betauten Grasboden[10] oder in einem mit Blumen gezierten Garten[11] lustwandelte. Singend und betend bringt er oftmals, wie die babylonischen Jünglinge, drei Tage im Feuer zu[12], mitunter sogar fünf[13], und ist dabei so munter wie der Fisch im Wasser[14]. Wehe aber den Heiden, die dem Feuer zu nahe kommen. Sie werden von demselben sofort ergriffen, versengt und gehen unter fürchterlichen Qualen in den Flammen zu Grunde[15], ein Vorschmack des höllischen Feuers, das sie einst peinigen wird. Als ebenso unschädlich wie das Feuer erweist sich den Märtyrern das siedende Wasser. Selbst wo es im Kessel wallt, dass man das Geräusch des rollenden Donners zu vernehmen glaubt, empfinden sie es wie ein kühlendes Bad[16]. Ebenso harmlos erweisen sich ihnen das siedende Pech oder Oel, in das man sie eintaucht[17],

1) Passio Hermiae, Mai VII p. 426.
2) Acta Victoris, Mai III p. 267.
3) Martyrium Crispini, Oct. XI p. 536.
4) Passio Chrysanthi, Oct. XI p. 480.
5) Passio Rufinae, Juli III p. 31; Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 86.
6) Acta Menae, Analecta Bollandiana III p. 267.
7) Martyrium Cypriani: Zahn, Cyprian von Antiochien S. 67.
8) Acta Juliani, Jan. I p. 584; Acta Zenonis, Juni IV p. 481; Martyrium Theodotae, Octob. X p. 13; Vita Faustini, Feb. II p. 811; Acta Cosmae, Sept. VII p. 472; Martyrium Pauli, Aug. III p. 452; Passio Rustici 2 p. 640 R.
9) Acta Euphemiae, Sept. V p. 270.
10) Martyrium Mironis, Aug. III p. 422.
11) Passio Mamantis, Aug. III p. 438; Acta Mocii, Mai II p. 623.
12) Passio Heliconis, Mai VI p. 742; Acta Eustathii, Sept. VI p. 143; Acta Victoris, Mai III p. 266; Passio Hermiae, Mai VII p. 425; Passio Mamantis, Aug. III p. 438.
13) Acta Magni, Aug. III p. 718.
14) Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 111.
15) Martyrium Theodotae, Octob. X p. 14; Acta Cosmae, Sept. VII p. 472; Acta Mocii, Mai II p. 623.
16) Passio Timothei, Mai I p. 378; Acta Agapeti, Aug. III p. 538.
17) Martyrium Pauli, Aug. III p. 449; Passio Bonifacii 11 p. 330 R.; Martyrium Crispini, Oct. X p. 536; Passio Hermiae, Mai VII p. 426.

das flüssige Blei, das man ihnen eingiesst[1], das glühende Eisen, das sich von ihnen anfühlen lässt, wie wenn es mit einer Eisrinde bedeckt wäre[2].

Wie das Feuer verschont auch das Wasser die Märtyrer. Meere und Flüsse werfen ihren Leib an das Ufer zurück[3]. Die Mühlsteine und die mächtigen Felsblöcke, mit welchen man sie beschwert, lösen sich ab oder schwimmen auf den Fluten wie Baumblätter oder leichter Schaum[4]. Aber selbst wenn sie eine halbe Stunde unter dem Wasser zugebracht haben, gelangen die Märtyrer unversehrt ans Ufer, sogar mit trockenen Kleidern[5].

Ebenso wenig können die anderen Elemente dem Märtyrer etwas anhaben. Die gegen ihn geschleuderten Steine treffen ihn nicht[6] oder fallen auf die zurück, die sie geworfen[7]. Selbst zu Bergen über ihm angehäuft belästigen sie den Streiter Gottes nicht[8]. Nicht wirksamer erweist sich die mit Schwefeldampf, dem Geruch verwesender Leichname oder anderer tödlicher Miasmen angefüllte Atmosphäre[9].

Noch weniger begründen die wilden Tiere eine Gefahr für die Märtyrer. Selbst die bösartigsten Löwen und grimmigsten Bären legen in ihrer Gegenwart ihre Wildheit ab und werden zu sanften Lämmern[10]. Statt sich auf die ihnen als Beute dargebotenen Märtyrer zu stürzen, umschmeicheln sie dieselben, küssen ihre Füsse[11], lecken ihre Wunden, durchbeissen ihre Bande[12] und sind ihnen in allen Stücken untertan[13]. Die ganze Wildheit ihrer Natur kehren sie aber gegen die Feinde der Märtyrer. Sie werfen sich auf die Henker und richten bisweilen unter den heidnischen Zuschauern ein solches Gemetzel an, dass das Blut in Strömen durch die Arena fliesst[14]. Als nicht zuverlässiger erweisen sich den Heiden die giftigen Schlangen: auch sie tun den Märtyrern nichts zu Leide[15].

Keinen besseren Erfolg erzielen die Gifte, selbst die allerheftigsten, die man die Märtyrer zu nehmen zwingt[16]. Vergebens sucht man sie zu Tode zu foltern[17], schlägt man sie ans Kreuz[18], durchbohrt man sie mit

---

1) Passio Bonifacii 9 p. 329 R.; Vita Faustini, Feb. II p. 812; Acta Thyrsii, Jan. II p. 819.

2) Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 87; Martyrium Pauli, Aug. III p. 449; Acta Cononis, Mai VII p. 7.

3) Acta Thyrsii, Jan. II p. 822.

4) Prudentius V, 490; VII, 25 ff.; Vita Pantal., Juli VI p. 417; Acta Cosmae, Sept. VII p. 471; Passio Valentini, Nov. I p. 627; Acta Charitimae, Oct. III p. 25; Martyrium Crispini, Oct. X p. 535.

5) Passio Rufinae, Juli III p. 31.

6) Passio Glyceriae, Mai III p. 189.

7) Acta Cosmae, Sept. VII p. 472.

8) Acta Magni, Aug. III p. 719.

9) Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 108.

10) Acta Trophimi, Sept. VI p. 19; Acta Primi, Juni II p. 153.

11) Acta Euphemiae, Sept. I p. 273; Vita Pantal., Juli VI p. 418; Acta Abdonis, Juli VII p. 138; Passio Heliconidis, Mai VI p. 743; Acta Agapeti, Aug. III p. 538.

12) Martyrium Mironis, Aug. III p. 422.

13) Vita Faustini, Febr. II p. 811; Passio Mamantis, Aug. III p. 437. 438; Passio Chrysanthi, Oct. XI p. 482.

14) Acta Magni, Aug. III p. 719; Acta Pontii, Mai III p. 278; Passio Mamantis, Aug. III p. 438; Passio Heliconidis, Mai VI p. 743.

15) Martyrium Pauli, Aug. III p. 451; Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 118; Acta Terentii, Apr. I p. 862.

16) Passio Hermiae, Mai VII p. 425; Acta Victoris, Mai III p. 267.

17) Acta Euphemiae, Sept. V p. 272.

18) Passio Timothei, Mai I p. 379.

so zahlreichen Pfeilen, dass ihr Leib wie ein borstiger Igel aussieht[1], bearbeitet man sie stundenlang mit Sägen[2], zerstampft man sie im Mörser[3]. Selbst das Schwert, das in der Regel dem Kampf ein Ende macht, versagt mitunter seinen Dienst. Seine Klinge wird weich wie Wachs. Seine Hiebe lassen auf dem Hals des Märtyrers nicht einmal eine Spur zurück[4].

Wäre die Kraft der Märtyrer von Stein gewesen, sie hätte unter dem Anprall der Feinde zu Staub werden müssen; wäre ihr Leib von Erz gewesen, er wäre zerschmolzen[5]. Aber Gottes Kraft war mit ihnen[6]. Was immer daher die Feinde gegen sie unternehmen mochten, keiner hat seine Seele auch nur einen Moment früher ausgehaucht, als es Gott gefallen, als der h. Geist es zugelassen[7]. Den deutlichsten Beweis hiefür liefert die Geschichte des heiligen Georg[8]. Sieben Jahre hat das Martyrium dieses grossen Helden angedauert[9]. Ihre wirksamsten Martern haben während dieser Zeit die Heiden gegen ihn angewandt. Sie haben seinen Leib zerfleischt und auseinandergerissen, ihn mit den ungeheuersten Lasten beschwert[10]. Sie haben ihm flüssiges Blei eingegossen, das Haupt mit feurigen Nägeln durchbohrt, ohne ihm dadurch auch nur das geringste Leid antun zu können[11]. Ja, selbst dass sie ihn in zehn Stücke zerschnitten, ein anderes Mal in zwei oder sieben Teile zersägt und darauf in einem Kessel, in welchem Pech und Blei fünfzehn Ellen hoch aufwallten, zerkocht[12], schliesslich ihn halb verbrannt und dazu noch in neun Teile zerstückelt haben[13], hat ihnen nicht zum Sieg verholfen. Denn jedesmal hat Gott, seiner Verheissung getreu[14], die zerteilten Körperteile wiederum vereinend seinen getreuen Knecht zu neuem Leben erstehen lassen und hat ihm erst dann gestattet, in den Himmel einzugehen[15], nachdem er an ihm die Machtlosigkeit der Götzendiener vor aller Welt kundgetan.

Mit steigender Spannung verfolgt das umherstehende heidnische Volk den Kampf zwischen dem Richter und dem Märtyrer. Es weiss nicht, was es von Menschen halten soll, die in dieser Weise der Folter und des Todes spotten. Bald sieht es in ihrem Widerstand die Wirkungen der Magie und stachelt den Richter zu neuen Unternehmungen an; bald gewinnt es aus dem Schauspiel, dessen Zeuge es ist, die Ueberzeugung, dass der Gott, für welchen der Märtyrer kämpft, stärker und mächtiger ist als die Götter der

---

1) Acta Sebastiani, Jan. II p. 278; Acta Philemonis, Mart. I p. 754.
2) Acta Thyrsii, Jan. II p. 824; Martyrium Theodotae, Octob. X p. 15; Acta Euphemiae, Sept. V p. 272.
3) Martyrium Victorini, Assemani II p. 61.
4) Vita Pantaleonis, Juli VI p. 419; Acta Thyrsii, Jan. II p. 819.
5) Martyrium Victorini, Assemani II p. 60.
6) Acta Euphemiae, Sept. V p. 272.
7) Passio Acacii, Mai II p. 766; Vita Pantaleonis, Juli VI p. 420; Martyrium Crispini, Oct. XI p. 536; Acta Thyrsii, Jan. II p. 824; Passio Glyceriae, Mai III p. 192.
8) Ueber die verschiedenen Rezensionen dieser Legende s. S. 86 Anm.
9) Passio Georgii, Palimps. p. 391. 393; Cod. Gall. 5. 20.
10) Cod. Gall. 4 und die Parallelen bei Vetter, der h. Georg des Reinbot von Durne (1896) p. XXIV f.
11) Cod. Gall. 10; Vetter S. XXVII.
12) Cod. Gall. 9. 11; Vetter S. XXVII f.
13) Cod. Gall. 15; Sangall. 15; Vetter S. XXX.
14) Palimps. S. 391; Cod. Gall. 5; Vetter S. XXVI.
15) Cod. Gall. 20; Vetter S. XXXIII.

Heiden [1]. Nicht minder verwirrt und unschlüssig ist der Sinn der Henker. Mutlos lassen sie die Arme sinken oder fallen ermattet zu Boden [2].

Am betroffensten aber ist der eigentliche Gegner des Märtyrers, der Richter. Er weiss sich nicht mehr zu raten noch zu helfen [3]. Sein Verstand steht stille [4]. Er ist nicht sicher, ob er seinen Augen noch trauen darf, ob er sich in wachem Zustande befindet oder es mit Traumbildern zu tun hat [5]. Die Erregung, in die er gerät [6], bewirkt, dass er in Ohnmacht fällt [7], dass die Lebensgeister ihn verlassen, dass er tot am Boden liegen bleibt [8]. Oder er springt entsetzt von seinem Richterstuhle auf, zerreist sein Gewand [9], läuft davon [10]. Sein Geist umnachtet sich. In der Verzweiflung macht er seinem Leben ein Ende [11]. Doch in den meisten Fällen kämpft er, angetrieben von seinem Herrn, dem Satan, mit teuflischer Wut und steigendem Ingrimm bis zum äussersten. Er martert seinen Geist, um neue Qualen zu ersinnen [12]. Er zieht andere Götzendiener zu Rat, befragt seine Offiziere [13], bespricht sich mit den Bürgern der Stadt [14]. Er wendet sich in seiner Verlegenheit an den Kaiser. Er lässt die berühmtesten Zauberer kommen [15], um jene Zauberkünste, denen nach seinem Dafürhalten die Christen ihre Widerstandskraft verdanken [16], unwirksam zu machen. Er setzt die höchste Belohnung für diejenigen aus, die ihm neue Folterqualen anzugeben vermöchten [17]. Mit Stockschlägen treibt er die Henker zu gewaltsamerem Vorgehen gegen ihre Opfer an [18]. Er wird bleich vor Aerger, blutrot vor Zorn. Sein Gesicht verliert jeden menschlichen Ausdruck [19]. Seine Augen treten aus den Höhlen. Er knirscht mit den Zähnen, Schaum tritt ihm vor den Mund [20]. Er brüllt wie ein Löwe, er wütet wie eine Bestie [21].

Er hat eben das Gefühl, eine vollständige Niederlage erlitten zu haben. Er, der Starke, der über ein ganzes Heer von Henkern verfügt, er, dem alle erdenkbaren Zwangsmittel zur Verfügung stehen, er ist überwunden, ge-

1) Vita Faustini, Febr. II p. 812; Acta Eustathii, Sept. VI p. 135; Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 119; Passio Rustici 2 p. 640 R.

2) Martyrium Theodotae, Octob. X p. 13; Acta Thyrsii, Jan. II p. 818; Prudentius V, 121 ff.; Acta Trophimi, Sept. VI p. 14; Acta Adriani, Sept. III p. 219.

3) Acta Trophimi, Sept. VI p. 20; Passio Timothei, Mai I p. 378; Acta Zosimi, Juni III p. 816; Acta Charitimae, Oct. III p. 26.

4) Acta Thyrsii, Jan. II p. 818.

5) Prudentius X, 963.

6) Acta Tryphonis 6 p. 210 R.; Vita Faustini, Feb. II p. 811. 812; Acta Eustathii, Sept. VI p. 135.

7) Acta Charitimae, Octob. III p. 26.

8) Acta Agapeti, Aug. III p. 538.

9) Passio Valentini, Nov. I p. 627.

10) Acta Cononis, Mai VII p. 7; Prudentius III, 175; Passio Urbani, Mai VI p. 13.

11) Martyrium Crispini, Octob. XI p. 536.

12) Acta Euphemiae, Sept. V p. 270.

13) Vita Pantaleonis, Juli VI p. 418.

14) Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 96; Acta Margaritae, Jul. V p. 36.

15) Passio Georgii, gr. Palimps. p. 389; Cod. Sangall. 6.

16) Passio Glyceriae, Mai III p. 189; Vita Faustini, Feb. II p. 811; Acta Abdonis, Juli VII p. 138; Acta Victoris, Mai III p. 267; Acta Martinae, Jan. I p. 12; Passio Mamantis, Aug. III p. 437; Acta Cosmae, Sept. VII p. 471.

17) Acta Agathopi, Apr. II p. 320.

18) Passio Vincentii 5 p. 402 R.

19) Ibid. 6 p. 402.

20) Prudentius V, 201 ff.

21) Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 117; Passio Hermiae, Mai VII p. 426; Passio Georgii, cod. Gall. 15; Ephraem, Encomium, opp. gr.-lat. II p. 307.

demütigt. Er ist besiegt durch wehrlose Männer, durch schwache Frauen, durch unmündige Kinder. Keiner seiner Gegner ist auch nur einen Zoll breit vor ihm zurückgewichen. Alle seine Angriffe haben sie abgeschlagen und ihn in seiner Machtlosigkeit zum Gespött der Welt gemacht.

Dieses sein drückendes Gefühl kann auch der meist durch das Schwert herbeigeführte Tod des Märtyrers nicht heben. Im Gegenteil, die Anordnung des Todes bedeutet ja einen endgültigen Verzicht auf den Sieg. Der Tod des Märtyrers entzieht dem Richter die Möglichkeit, jene stolze Ueberzeugung in seinem Gegner zu brechen, auf deren Vernichtung er es abgesehen hatte. Er besiegelt daher nur die Niederlage des Richters und macht sie vor aller Welt offenbar. Für den Märtyrer dagegen bedeutet der Tod den endgültigen Sieg [1]. Unbezwungen verlässt er das Leben, nachdem alle Angriffe der Hölle an seiner Standhaftigkeit abgeprallt sind. Sein Sieg ist drum auch ein Sieg der Sache Gottes, die er verfochten, über das Heidentum [2], ein Sieg, der in so deutlicher Weise die Stärke und Ueberlegenheit des Christengottes offenbart, dass viele Heiden durch ihn bewogen werden, ihren Glauben aufzugeben, um sich zur Religion dessen zu bekennen, der seinen Zeugen so offen mit seiner Hilfe beisteht [3].

Bei der Schilderung und Verherrlichung des Sieges des Märtyrers lässt es jedoch die Legende nur selten bewenden. Es genügt ihr nicht, gezeigt zu haben, dass Gott mit seinem Schutz und seiner Kraft seinen Dienern nahe gewesen, sondern sie lässt ihn noch auf Schritt und Tritt an ihnen und durch sie Wunder verrichten, um auch noch auf diese Weise kund zu tun, dass er seinen Getreuen beigestanden und dass es ihm leicht gefallen wäre, sie, wie vor den Schmerzen, so auch vor dem Tode zu bewahren.

Zu den verschiedensten Malen lässt die Legende an den Bedrängern der Märtyrer die diesen zugefügten Misshandlungen gerächt werden. Die Soldaten, die den Märtyrer ergreifen sollen, erblinden [4]; der Richter wird von irgend einer Krankheit befallen oder stirbt [5]. Lüstlinge, welche die heiligen Jungfrauen antasten, fallen bewusstlos zu Boden [6]; der Arm der Henker verdorrt [7]. Dasselbe Feuer, das den Märtyrer verschont, verzehrt die Schergen und die zuschauenden Heiden [8]; das flüssige Blei spritzt auf die zurück, die es den Märtyrern eingiessen [9]. Die Steine und Pfeile verletzen die, welche sie auf die Christen schleudern [10]. Auf das Gebet des h. Georg hat sogar, wie zur Zeit des Elias, Gott Feuer vom Himmel fallen lassen, das einen Kaiser, dessen zweiundsiebzig Könige und ausserdem noch fünftausend Mann vernichtet hat [11].

Einen noch höheren Beweis seiner Liebe und Macht gibt Gott dem Mär-

---

1) Chrysostomus, In Julianum mart. 2.
2) S. oben S 89 Anm. 7 und S. 98 f. Anm. 1.
3) Acta Zenonis, Juni IV p. 481; Vita Faustini, Febr. II p. 811; Acta Thyrsii, Jan. II p. 824; Passio Bonifacii 13 p. 330 R.; Passio Georgii, Cod. Gall. 9. 15. 19. 21; Passio Quirici et Julittae bei Dillmann S. 342. 344.
4) Acta Victoris, Mai III p. 267.
5) Passio Serapiae, Aug. VI p. 503; Acta Charalampii, Febr. II p. 383; Acta Cosmae, Sept. VII p. 471.
6) Prudentius XIV, 46 ff.; Passio Serapiae, Aug. VI p. 500.
7) Acta Charalampii, Feb. II p. 383.
8) S. oben S. 96.
9) Acta Thyrsii, Jan. II p. 819.
10) Acta Cosmae, Sept. VII p. 472.
11) Passio Georgii, Cod. Gall. 20; Vetter S. XXXIII.

The Institute of Mediaeval Studies

tyrer dadurch, dass er ihn in eine Sphäre versetzt, die wie einen Zwischenzustand zwischen der himmlischen und der irdischen Ordnung darstellt. Engel[1] umstehen den Märtyrer während seines Leidens, besuchen ihn im Kerker, heilen seine Wunden[2], lösen seine Ketten, versorgen ihn mit Speise und Trank[3], halten die Gefahren von ihm fern[4], wachen über die Jungfrauen, dass ihre Reinheit unversehrt bleibe[5]. Ein überirdisches Licht umfliesst den Bekenner im Kerker und im Augenblick des Todes[6]. Himmlische Wohlgerüche umduften ihn[7]. Den spitzen Scherben, auf welche man ihn gebettet, entsprossen Blumen[8]. Seine Ketten fallen ab[9]. Er geht durch verschlossene Türen aus und ein. Er verrichtet Wunder, heilt Kranke, ruft Tote ins Leben zurück[10].

Nicht zuletzt bekundet ihn Gott dadurch als den Vertreter seiner Sache, dass er auf sein Gebet, oft auch nur auf sein Wort, seinen Hauch oder seinen Blick hin die Bilder der Götzen umfallen und zerbersten lässt[11] und dass, im Augenblick seines Abscheidens aus der Welt, Erdbeben entstehen, welche die Tempel der Heiden zu Boden werfen und so sehr in die Tiefe versinken lassen, dass man kaum noch die Stelle kennt, an welcher sie gestanden haben[12]: die Beglaubigung des Sieges, den der Märtyrer über die Mächte der Finsternis errungen hat.

4. Die Märtyrerlegende, wie sie soeben in ihren wesentlichsten Zügen zur Darstellung gelangt ist, bildet unstreitig das volkstümlichste Erzeugnis der altchristlichen Literatur. Jahrhunderte hindurch hat sie sich einer einzigartigen Gunst in der Christenheit erfreut und deren geistiges Leben in der nachhaltigsten Weise beeinflusst.

Diese Auszeichnung verdankt sie selbstverständlich nicht ihrem literarischen Wert. Derselbe kann nur als ein sehr geringer angeschlagen werden. Besteht die Märtyrerlegende doch meist nur aus einer Reihe von Episoden, die in rein mechanischer Weise aneinandergereiht sind und in welchen nur einige wenige Motive, meist in geistloser Weise, jedenfalls mit ermüdender

1) Acta Eusebii, Aug. V p. 115; Martyrium Stratonicae, Assemani II p. 78; Martyrium Tryphonis 5 p. 210 R.; Acta Cosmae, Sept. VII p. 472; Passio Acacii, Mai II p. 765; Prudentius V, 281 ff.; Passio Calliopii, Apr. I p. 661; Acta Martinae, Jan. I p. 14; Vita Faustini, Febr. II p. 811.

2) Passio Glyceriae, Mai III p. 191; Passio Sergii et Bacchii, Anal. Bolland. XIV p. 391.

3) Passio Glyceriae, Mai III p. 190; Acta Terentii, Apr. I p. 862; Acta Pauli, Aug. III p. 450.

4) Acta Agapeti, Aug. III p. 538.

5) Prudentius XIV, 46 ff.; Acta Pauli, Aug. III p. 451; Acta Agapes 6 p. 426 R.; Passio Serapiae, Aug. VI p. 500; anderweitiger Schutz der Jungfrauen: Passio Chrysanthi, Octob. XI p. 482; Acta Marcianae, Jan. I p. 569.

6) Passio Calliopii, Apr. I p. 661; Prudentius V, 269 f.; Acta Sozontis, Sept. III p. 18; Passio Firmi 2 p. 638 R.; Passio Acacii, Mai II p. 765; Passio Glyceriae, Mai III p. 191; Gregor. Nyss., de Theodoro p. 745 Migne.

7) Prudentius V, 280; Acta Fereoli, Juni III p. 8; Acta Martinae, Jan. I p. 16.

8) Prudentius V, 277.

9) Acta Thyrsii, Jan. II p. 819; Acta Agapeti, Aug. III p. 538.

10) Acta Charalampii, Febr. II p. 383; Prudentius XIV, 57 ff.; Passio Serapiae, Aug. III p. 501; Passio Georgii, Cod. Gall. 14 ff.

11) Vita Faustini, Febr. II p. 810; Acta Hilarii, Mart. II p. 419; Acta Thyrsii, Jan. II p. 820. 824; Passio Georgii, Cod. Gall. 19.

12) Acta Hilarii, Mart. II p. 420; Passio Serapiae, Aug. VI p. 503; Passio Bonifacii 13 p. 330 R.; Acta Euphemiae, Sept. V p. 273; Acta Martinae, Jan. I p. 12.

Monotonie variiert werden. Nirgends tritt auch nur ein Versuch zu Tage, die Figur des Märtyrers zu individualisieren, ihm Eigenschaften, Gefühle und Gesinnungen beizulegen, die nicht genau in derselben Weise auch bei den anderen Genossen seines Schicksals zu finden wären, nirgends das leiseste Interesse an seinem Seelenleben. Nicht einmal das doch so naheliegende und in der Märtyrergeschichte so oft vorkommende Motiv der Pflichtenkollision, die da entstand, wo die Märtyrer von ihren nächsten Verwandten beschworen wurden, aus Liebe zu ihnen von ihrem Vorsatz abzustehen, ist von der Legende verwertet worden. Das einzige, womit sie sich befasst und das ihr Interesse wirklich erregt, sind die äusseren Vorgänge, die trotzige Haltung, die der Märtyrer seinen Feinden gegenüber einnimmt, die Leiden, die er erträgt, die Wunder, die zu seinen Gunsten geschehen. In der Behandlung und Ausmalung dieser Dinge ist sie unermüdlich und steht nicht an, auch die tollsten Ausgeburten der Phantasie zu verwerten, wo immer sie zur Verherrlichung ihrer Helden dienen können.

Es dürfte indessen mehr als zweifelhaft sein, ob die Frage nach dem literarischen Wert der Märtyrerlegende für die altchristlichen Geschlechter jemals ernstlich in Betracht gekommen ist. Denn diese Legende wurzelte viel zu tief und fest in den Vorstellungen und Vorurteilen der Zeit, als dass ihre Gebilde nicht mit der Art des Denkens und Empfindens der grossen Zahl harmoniert hätten. Selbst die so einseitige Hervorkehrung und Behandlung der äusseren Vorgänge ist daher schwerlich als ein Mangel empfunden worden. Für die inneren Vorgänge und die Regungen des Seelenlebens besitzt übrigens die grosse Zahl nur selten ein wirkliches Verständnis. Auch in der Heldensage treten derartige Dinge zurück. Nicht anders als der christliche ist der profane Held meist arm an innerem Leben. Seine Individualität ist darum eine geringe. Von seinen Genossen unterscheidet er sich meist nur dadurch, dass er diese oder jene Seite des jedesmal geltenden Ideals des Heroismus mehr oder minder vollständig verwirklicht. Auch er muss der Mann Eines Gedankens in den Augen seiner Bewunderer sein, sonst würden sie ihn weniger verstehen und weniger schätzen. Aber selbst diesen Einen Gedanken wollen sie nicht anders begreifen, als wo er sich in Taten kundgibt. Und weil diese zur Veranschaulichung desselben Einen Typus des Heroismus dienen, besteht zwischen ihnen eine grosse Aehnlichkeit. Die Erzählungen der Heldensage sind daher mitunter beinahe ebenso eintönig, wie die der Märtyrerlegende[1]. Die Eintönigkeit dieser letzteren mochte übrigens umso weniger empfunden werden, als die Wundergeschichten, an denen sie so reich ist, der Phantasie einen grossen Spielraum liessen.

Selbst wenn sie die Märtyrerlegende lediglich als literarische Erzeugnisse angesehen, hätten sich daher die altchristlichen Geschlechter an ihr erfreuen können. Umsomehr, als die geistigen Bedürfnisse der Zeit ausserordentlich bescheiden waren. Jedes dichterische Schaffen hatte längst aufgehört. Rhetorische Machwerke und romanhafte, nach der Schablone gearbeitete Erzählungen einerseits [2], apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten,

1) Boissier, Les théories nouvelles du poëme épique, Revue des deux mondes 1867, Bd. I S. 862 ff.

2) Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen (1853) S. 311 ff.; Teuffel, Gesch. der römischen Literatur (1872) S. 902 ff.; Schiller, Gesch. der römischen Kai-

später Asketen- und Mönchsgeschichten anderseits bildeten die verbreitetsten und beliebtesten Erzeugnisse der belletristischen Literatur der Zeit. Mit diesen Erzeugnissen konnte aber die Märtyrerlegende durchaus erfolgreich konkurrieren. Sie bot dieselben Vorzüge wie jene, versetzte den Leser in eine Welt des Wunders, führte ihm Bilder vor die Augen, die in so grellen Farben ausgeführt waren, dass sie selbst die trägste Phantasie anregen und den Ungebildetsten Interesse abgewinnen mussten. Selbst die Beschreibung jener grauenhaften Henkerszenen, die dem modernen Empfinden so unerträglich erscheinen, war ganz dazu angetan, das Gefallen von Geschlechtern zu erregen, die ihre höchste Freude an Zirkusspielen und Tierhetzen fanden und denen noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts blutige Gladiatorenkämpfe als Schauspiel geboten werden konnten[1]. Uebrigens stand es weicher angelegten Naturen frei, sich bei dem Gedanken zu beruhigen, dass die Märtyrer von physischem Schmerz nicht erreicht worden seien. Sie konnten sich daher ungestört an dem Trotz der christlichen Helden und der Machtlosigkeit ihrer heidnischen Gegner ergötzen.

Stand somit in literarischer Hinsicht die christliche Legende den anderen Produkten der Zeit in keinem Stücke nach, so überbot sie dieselben durch das historische und religiöse Interesse, das sie zu befriedigen im stande war. Bildete sie doch den Inbegriff der stolzesten und ruhmvollsten Erinnerungen der Kirche, umschloss sie doch die Namen aller derer, in welchen die Christenheit ihre edelsten Vertreter glaubte erblicken zu können, die das meiste dazu beigetragen, den christlichen Namen zu verherrlichen, das Heidentum zu überwinden, die Kirche zu begründen. Sie war wie das goldene Buch der Christenheit. Jede einzelne Legende stellte aber eine Art von Adelsbrief für diejenige Kirche dar, welcher der betreffende Märtyrer angehört hatte; denn nichts ehrte eine Gemeinde mehr und berechtigte sie zu grösserem Stolz, als das in ihrer Mitte vergossene Märtyrerblut[2]. Die Legende war aber noch mehr. Sie war die Form, in der allein die Erinnerung an die grossen Zeiten der Verfolgung in der Christenheit fortlebte. Ohne die Legende wären die Christenverfolgungen so gut wie die anderen Ereignisse der Vorzeit dem Gedächtnis der grossen Zahl entschwunden, und die Christenheit wäre ohne jede geschichtliche Erinnerung an die Vergangenheit geblieben. Dank der Legende blieb dagegen auch für den Ungebildetsten ein Stück der Vergangenheit der Kirche lebendig, und zwar eines der bedeutungsvollsten und ehrwürdigsten, das bis in die Zeiten der Entstehung der Kirche zurückreichte. Die Christenverfolgungen, so wie sie in der Legende fortlebten, bildeten daher das wichtigste

serzeit Bd. II (1887) S. 454 ff.

1) Schiller II S. 455 f.; Boissier, La fin du paganisme, II (1891) S. 198 ff.; Sievers, Das Leben des Libanius (1868) S. 6. 10. 29.

2) Symmachus, Epist. II, 46; Prudentius, Cont. Symmach. II, 1091 ff.; 1109 ff.; 1414 ff.; Allard, Rome au IVe siècle, Revue des questions historiques XXXVI (1884) S. 19 ff. Augustin, der die Vorliebe seiner Landsleute für die Kämpfe zwischen Menschen und Tieren im Amphitheater gleichfalls bezeugt, führt Sermo 51, 2 seinen Zuhörern zu Gemüte, dass die Kämpfe der Märtyrer, wie sie die Legenden schilderten, einen mehr als hinreichenden Ersatz für die Kämpfe des Amphitheaters bildeten. Denn magnum spectaculum praebet oculis cordis integer animus, corpore dissipato. Haec vos, cum in ecclesia leguntur, libenter spectatis oculis cordis . . . Videtis ergo quod hodie spectacula non contempsistis, sed elegistis. Adsit itaque Deus, dans ut amicis vestris, quos doletis hodie ad amphitheatrum concurrisse et ad ecclesiam venire noluisse, referatis dulciter vestra spectacula . . .

Glied in der Kette, welche die jedesmalige Gegenwart mit der biblischen Urzeit verband. Sie konnten als eine Fortsetzung der biblischen Geschichte gelten, als die heilige Geschichte der Christenheit. Eine Geschichte, welche dartat, dass Gott dem neuen Volke seiner Verehrer nicht geringere Erweisungen seiner Huld und Gnade hatte zu teil werden lassen, als einst den Frommen des Alten und des Neuen Testaments. War die Legende doch voll von Wundern, die Gott zu Gunsten seiner Getreuen gewirkt, erzählte sie doch auf beinahe jedem Blatte, wie Gott den Seinen beigestanden, ihren Mut gestärkt, ihre Leiden gemildert, ihre Standhaftigkeit und ihre Tugend belohnt hatte. So gut wie an den biblischen konnte das christliche Volk sich an diesen Wundern erbauen und an ihrer Betrachtung die Ueberzeugung kräftigen, dass der Christengott ein Gott ist, der helfen kann und diejenigen nicht verlässt, die für seine Sache kämpfen und leiden.

Getragen von der Gunst der Zeit und wurzelnd in deren kräftigsten Ueberzeugungen und Vorurteilen, musste die Märtyrerlegende einen bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung und die Geschicke des Märtyrerkults ausüben.

Durch die Gebilde, die sie erzeugt, hat sie denselben in der Tat fortwährend begünstigt, ja bis zu einem gewissen Grade ermöglicht.

Sie hat zunächst die Voraussetzung, wenn auch nicht geschaffen, so doch ausgebildet und im Bewusstsein der Zeit lebendig erhalten, auf welcher die Märtyrerverehrung der nachconstantinischen Zeit beruht, die Vorstellung, nach welcher die Verfolgungen der Christen bei drei Jahrhunderte angedauert und unzählige Opfer verlangt, so dass die Vergangenheit der Kirche wie einen unergründlichen Fonds zu bilden schien, dem die christlichen Geschlechter immer neue Bekenner entnehmen konnten, ohne ihn je zu erschöpfen [1].

Sie hat sodann die nackten Namen und namenlosen Gestalten, die diesem Fonds entstammten, mit einer Geschichte bekleidet, sie in einen bestimmten historischen Zusammenhang hineingestellt, sie dadurch zum Range konkreter, der Phantasie vorstellbarer Wesen erhoben und infolgedessen fähig gemacht, zum Gegenstand der Verehrung zu werden [2].

1) Als wie unerschöpflich sich dieser Fonds tatsächlich erwiesen, zeigen vielleicht noch deutlicher als die Legenden jene zahllosen Unbekannten, welche das christliche Volk, in der verschwenderischsten Weise mit den vorgeblichen Schätzen seiner Vergangenheit umgehend, haufenweise zum Range von Märtyrern erhoben hat, ohne in den meisten Fällen imstande zu sein, ihnen auch nur einen Namen beizulegen. Ein Verzeichnis dieser Namenlosen in Acta Sanct. Suppl. S. 335—339.

2) Gewiss verdanken viele Märtyrer die besondere Gunst, deren sie sich erfreuten, lediglich der Tatsache, dass sie mit den Formen ihrer Verehrung einen Ersatz für irgend einen aufgehobenen heidnischen Kult boten. In solchen Fällen hat die Legende nur einen ganz geringen Einfluss auf die Schicksale des betreffenden Märtyrers ausgeübt und meist nur dazu gedient, seinen bereits bestehenden Kult zu rechtfertigen. Es gilt dies für Felix von Nola, Cosmas und Damianus, Cyrus und Johannes, Menas, Demetrius, Sergius, Nicolaus u. a. m. Anders verhält es sich indessen mit der grossen Mehrzahl derjenigen Märtyrer, denen nicht gleich bei ihrer Entstehung ein derartiges Erbe zugefallen ist. Nur deshalb, weil die Legende ihnen eine Geschichte beschert und ihnen dadurch zu einer vorstellbaren Form verholfen, sind sie in weitern Kreisen zu Würden und Ehren gelangt. Was Gregor von Tours (De Gloria Martyrum 64) von gewissen unter seinen Zeitgenossen bemerkt, dass sie erst dann ihre Märtyrer eifrig verehrten, nachdem sie deren Geschichte kennen gelernt, gilt auch für die frühern Geschlechter. Der geschichtslose Märtyrer hat keine oder doch nur ganz wenige Verehrer. Die Legende allein kann ihn volkstümlich machen. Je mehr sie dem Geschmack der Zeit zusagt, desto mehr trägt sie zur festen Einbürgerung und zur Verbreitung seines Kultus bei. Schwerlich wären Hippolytus und Laurentius zu den Ehren gelangt, die man ihnen bereits am Ende des vierten Jahrhunderts erwies, wenn nicht die Legende den einen hätte von Rossen zer-

Sie hat ferner den Glauben lebendig erhalten, dass die Märtyrer nicht bloss vollkommene Christen gewesen, die ihrer religiösen Ueberzeugung alles geopfert, sondern geradezu Ueberchristen, Wesen einer höhern Ordnung, die Gott selbst unter allen Kreaturen als seine Lieblinge bekundet und ausgezeichnet hatte und die darum nicht bloss der Bewunderung, sondern der Verehrung ihrer Glaubensgenossen würdig waren.

Sie hat schliesslich den Boden geschaffen, auf welchem der Märtyrerkult sich in der freiesten Weise entwickeln konnte, ohne je aus dem geschichtlichen Zusammenhang herauszufallen und den Anspruch einzubüssen, als eine christliche Erscheinung zu gelten.

II.

Indessen, wie rastlos die Legende im Dienste des Märtyrerkults gearbeitet haben mag, so hat sie denn doch nur wie einen Ersatz zu schaffen vermocht für die Unmittelbarkeit der Eindrücke, welche die Märtyrer einst auf ihre Zeitgenossen ausgeübt hatten. Nicht in ihren Gebilden und den von ihr gepflegten Gefühlen der Bewunderung, der Liebe und des Dankes liegen denn auch die treibenden Kräfte des Märtyrerkults. Wie bereits im Zeitalter der Verfolgung wurzeln dieselben vielmehr in den durch die antike Denkart bedingten Vorstellungen von dem einzigartigen Verdienst, das die Märtyrer sich durch ihre Tat erworben, von der hohen Stellung, die ihnen Gott zum Lohn hiefür im Himmel zugewiesen, von den Machtbefugnissen, die er ihnen zugeteilt, ganz im besonderen aber in den Wünschen und Bestrebungen der Christen, sich die Hilfe und den Beistand dieser ihrer zum Rang hoher himmlischer Wesen gelangten Glaubensgenossen zuzusichern.

1. Für die Einbürgerung und Entwickelung des Märtyrerkults ungleich bedeutsamer als die Tätigkeit der Legende ist aus diesem Grunde die Tatsache, dass gerade dieser Komplex von Vorstellungen und, was noch mehr sagen will, die durch sie bedingten Wünsche und Bestrebungen, weit davon entfernt, irgend etwas von ihrer ursprünglichen Wirkungskraft einzubüssen, vielmehr im nachconstantinischen Zeitalter beständig erstarkt sind und sich in den weitesten Kreisen dauernd eingebürgert haben.

Unter den das Wachstum dieser Vorstellungen begünstigenden Ereignissen der Zeit ist unstreitig als das bei weitem einflussreichste der grosse Umschwung anzusehen, der in der äusseren Lage der Christenheit eingetreten ist, und die Massenbekehrungen, die er nach sich gezogen hat. Wie enge der Zusammenhang ist, der zwischen diesen Massenbekehrungen und dem Märtyrerkult besteht, lehrt

reissen, den andern auf dem Roste braten lassen. Aehnlich verdankt Romanus seine Berühmtheit grossenteils der Legende, die ihn die schrecklichsten Martern erleiden lässt, hat der Kult des Cyprian nur deshalb auch im Orient Aufnahme gefunden, weil seine Leidensgeschichte mit der „antiken Faustsage“ verbunden und damit interessant geworden ist. Noch deutlicher tritt der Einfluss der Legende zutage in der Geschichte des h. Georg. Denn nur deshalb, weil die Legende denselben zum Martyr invictus gemacht, ist er vom sechsten Jh. an zu einem der volkstümlichsten unter allen Märtyrern geworden. — Die Bedeutung der Legende erhellt nicht minder deutlich aus der Geschichte der alten historischen Märtyrer. Wenn wirkliche historische Märtyrer wie Justin, Apollonius u. a. keine Verehrer gefunden, wenn der Kultus des Polycarp, der Perpetua nie allgemeine Verbreitung erlangt, ja selbst seine frühere Bedeutung eingebüsst hat, so liegt dies gewiss nicht zuletzt daran, dass ihre schlichten Legenden dem Geschmack der nachconstantinischen Geschlechter nicht mehr entsprachen.

schon die einfache Erwägung, dass die etwa zwei und ein halb Jahrzehnte vor Kaiser Julian, während welcher die Zahl der Christen zum mindesten um das doppelte, in gewissen Gegenden wohl um das drei-, ja vielleicht vierfache sich vermehrt hat[1], die Zeit des intensivsten Wachstums des Märtyrerkultus und seiner endgültigen Einbürgerung in allen Kreisen der kirchlichen Gesellschaft darstellen.

Gewiss ist diese Tatsache nicht so zu erklären, dass die grosse Zahl derer, die sich im vierten Jahrhundert dem Christentum zuwandten, zu dieser ihrer Tat vorwiegend durch die von dem Staate in Aussicht gestellten Strafen und Begünstigungen bewogen worden wäre, infolgedessen nur unvollständig mit ihrer bisherigen Religion gebrochen, ihre alten Vorstellungen und Gebräuche massenhaft in das Christentum eingeschleppt und in der Weise das Wachstum des Märtyrerkultes begünstigt hätte. Denn, wenn es auch nicht an solchen gefehlt hat, die wider ihren Willen bekehrt wurden[2], die lediglich durch die von den Kaisern ergriffenen Massregeln zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangt sind[3] oder um weltlicher Vorteile willen ihre alte Religion aufgegeben haben[4], so wäre es doch durchaus unzutreffend, derartige Fälle verallgemeinern zu wollen. Die überwiegende Mehrzahl der Heiden, die sich im vierten Jahrhundert der Kirche anschlossen, dürften vielmehr mit einer ebenso grossen Aufrichtigkeit gehandelt haben, wie ihre Glaubensgenossen in vorconstantinischer Zeit. Auch sie haben sich der neuen Religion zugewandt, weil dieselbe ihren Wünschen und Bedürfnissen besser entsprach als die alte, weil sie grössere und zuverlässigere Bürgschaften zu bieten schien für die Erlangung derjenigen Segnungen und Güter, nach welchen sie in besonderer Weise verlangten.

Allein, wenn auch nicht an Aufrichtigkeit, so stehen um so sicherer die Bekehrungen der nachconstantinischen Zeit denjenigen der ersten Jahrhunderte an Gründlichkeit und Tiefe um ein sehr bedeutendes nach. Und es hätte dem kaum anders sein können bei den so verschiedenen Verhältnissen, unter welchen sie zustande gekommen sind. In den ersten Jahrhunderten, so lange das Christentum eine vom Staate geächtete, von der Ungunst der Zeit verfolgte Religion war und die Zugehörigkeit zu ihm eine wirkliche Gefahr begründete, erforderte seine Annahme meist einen Aufwand von Energie und Selbstverleugnung, dessen nur wirklich religiöse Naturen, die Besseren der damaligen Zeit, fähig waren. Ihr Entschluss, dem Christentum beizutreten, stellte eine sittliche Leistung dar, die mit Notwendigkeit auf ihren inneren Menschen zurückwirken und ihn geneigt machen musste, sich den Forderungen der neuen Religion ganz zu unterwerfen, sich in ihren Glauben und ihre sittlichen Ordnungen einzuleben, ihr das Opfer der eigenen Neigungen zu bringen. Ganz anders lagen aber die Dinge im vierten Jahrhundert. Aus dem grossen

1) Deutlicher vielleicht noch als aus gelegentlichen Notizen der kirchlichen Schriftsteller und selbst aus den Rückschlüssen, zu welchen der Verlauf des Restaurationsversuches Julians berechtigt, erhellt diese Tatsache aus den Massregeln, welche die Constantinssöhne gegen das Heidentum dekretiert haben, s. Schultze, Untergang des gr.-röm. Heidentums I (1887) S. 74 ff.

2) Vgl. Firmicus Maternus, de errore profanarum religionum 16.

3) Augustinus, Epist. 93, 26; Schultze I S. 279.

4) S. Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (1835) I S. 454.

Kampf mit dem Heidentum war das Christentum als Sieger hervorgegangen. In den Augen der Welt hatte es sich dadurch als die stärkere, was für die grosse Zahl so viel bedeutete wie die bessere, nützlichere Religion erwiesen. Der Staat war zu seinem eifrigsten Gönner geworden und bot seinen ganzen Einfluss auf, ihm zur Alleinherrschaft zu verhelfen. Alle Zeitmächte waren ihm günstig. Das Heidentum hingegen wurde im öffentlichen Leben immer mehr zurückgedrängt und erlitt Demütigungen über Demütigungen. Wer deshalb auf dem religiösen Gebiet sich der Strömung der Zeit überliess, den trug sie zum Christentum. Die Annahme desselben vollzog sich daher für die grosse Zahl mehr in der Form eines einfachen Ueberganges von der alten Religion zur neuen, als einer wirklichen Bekehrung. Wohl traten neue Glaubensobjekte und neue Satzungen an die Stelle der alten. Was sie bis dahin von den Göttern erbeten, das suchten die Uebergetretenen nunmehr mit Hilfe der neuen Religion zu erlangen. Allein dieser Religionswechsel zog für sie keineswegs mit Notwendigkeit eine neue Gestaltung der Frömmigkeit, eine neue Orientierung ihres religiösen Lebens auf christlicher Grundlage nach sich. Er übte keine Rückwirkung auf ihr inneres Wesen aus, erzeugte keine neuen Kräfte, erfüllte sie nicht mit einem neuen Geiste. Ihr religiöses Denken und Empfinden, ihr Sehnen und Hoffen blieb vielmehr in den Formen befangen, in welchen es sich bis dahin bewegt; und sie fanden sich um so weniger veranlasst, sich der Herrschaft derselben zu entziehen, als der Sinn und das Verständnis für das genuin Christliche sich zu ihrer Zeit bereits so sehr abgestumpft hatte, dass selbst die Leiter der Kirche Vorstellungen und Formen, die ihren Zusammenhang mit dem Heidentum nicht allzu offen und deutlich zur Schau trugen, wo immer nur sie den Zwecken dessen, was ihnen als Frömmigkeit galt, zu dienen schienen, längst stillschweigend zu dulden, wenn nicht geradezu zu begünstigen gewohnt waren.

Unmittelbarer als zu irgend einer anderen Zeit geriet unter diesen Verhältnissen die kirchliche Frömmigkeit unter den Einfluss von Vorstellungen und Stimmungen, welche die antike Religion erzeugt hatte.

2. Mit vollem Recht haben aber die christlichen Zeitgenossen diese Religion nie anders denn als Superstition[1] bezeichnet. Denn sie ist ganz vom Aberglauben beherrscht. Am Ende einer vielhundertjährigen Entwickelung angelangt, kehrt sie mit Vorliebe gerade zu solchen Vorstellungen zurück, wie sie der kindliche Sinn der ältesten Zeiten erzeugt hatte, und zu Praktiken, die unter dem Eindruck der Furcht entstanden waren[2]. Und zwar ist diese Neigung zum Aberglauben in allen Kreisen der Gesellschaft in gleicher Weise verbreitet. Denn selbst die Philosophen, die in früheren Zeiten den Aberglauben so kräftig bekämpften, haben die dem Menschen angeborene Leidenschaft des Unglaubens[3] in der gründlichsten Weise überwunden. Sie rechtfertigen die herrschenden religiösen Vorstellungen und Gebräuche selbst in ihren bedenklichsten Verirrungen und setzen gleichsam ihren Stolz darein,

1) Selbst ein Ammianus Marcellinus urteilt über den typischen Vertreter des Heidentums der nachconstantinischen Zeit, über Kaiser Julian: superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator, Hist. XXV, 4.

2) Vgl. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien (1858) S. 4.

3) Porphyrius, De abstinentia III, 4.

in frommer Gläubigkeit dem abergläubigsten Götzendiener nicht nachzustehen[1].

Die Heiden der nachconstantinischen Zeit waren eben Nachkommen von Geschlechtern, die, feig und denkfaul[2], ihnen ein nur ganz geringes Erbe an geistiger und sittlicher Energie zu hinterlassen vermocht, Kinder einer alternden, ausgelebten Welt[3], ohnmächtige Zeugen der Auflösung derselben. Das stolze Selbstgefühl, das frühere Zeiten ausgezeichnet, jenes unbedingte Vertrauen auf die eigene Stärke und Tüchtigkeit, das Jahrhunderte hindurch die Philosophie in der Welt verbreitet hatte, sie waren nirgends mehr zu finden. Die Menschen misstrauen ihren geistigen und sittlichen Kräften und sind in ihrem Denken und Handeln um so zaghafter, als ihre Weltanschauung düster ist und ganz unter der Herrschaft eines Glaubens steht, der im Leben der alten Völker zwar zu keiner Zeit ganz gefehlt, niemals aber noch in einer so allgemeinen Weise und mit einer so zwingenden Gewalt sich den Geistern aufgenötigt hat, wie im vierten und fünften Jahrhundert: des Glaubens an das Walten der Schicksalsmächte in der Welt und im Menschenleben.

Wie immer man diese Schicksalsmächte auffassen und empfinden mag, ob als Naturnotwendigkeit[4] oder als bedingt durch die Stellung der Gestirne[5] oder lediglich als blinden Zufall[6], immer lastet der Glaube an sie schwer auf dem Gemüte der Altgläubigen. Keiner unter ihnen scheint sich seinem Einfluss ganz entzogen zu haben. Deutlicher noch als aus den Schriften der Heiden ergibt sich seine weite Verbreitung aus den Werken der christlichen Polemiker[7]. Diese setzen den Glauben an das Fatum in allen Kreisen der heidnischen Gesellschaft als eine fest eingebürgerte Macht voraus und bekämpfen ihn mit einer um so grösseren Erbitterung, als sie in ihm den verhängnisvollsten Irrtum des Heidentums ihrer Zeit erblicken.

Mit vollem Recht! Denn er beherrscht das gesamte religiöse Denken und Empfinden und Handeln der Altgläubigen der nachconstantinischen Zeit.

Wie kein anderer Faktor hat er zunächst dazu beigetragen, jene abergläubige Geistesrichtung zu erzeugen und zu befestigen, von welcher sie beherrscht sind. Entzog doch die Ueberzeugung, dass es keine vernünftige Leitung des Weltalls gebe, dass in der Welt und im Menschenleben alles Willkür und Zufall sei, jedem vernünftigen Denken den Boden. Weder in der materiellen noch in der geistigen Welt gibt es daher für den Altgläubigen Gesetz und Ordnung, bestehen feste Grenzen zwischen dem Vernünftigen und dem Widervernünftigen, dem Natürlichen und dem Wunderbaren. Es gibt

---

1) Zeller, Philosophie der Griechen III[3], 2 S. 674 ff.; Allard, Le paganisme romain au IVe siècle, Revue des questions hist., Tome 51 (1892) S. 353.

2) Seeck, Der Untergang der antiken Welt I S. 276 f.

3) Burckhardt, Die Zeit Constantins d. G. (1853) S. 288 ff.

4) Zeller S. 686. 703; vgl. Chrysostomus, In I ad Timoth. Hom. 1, 3.

5) Ammianus Marc. XXVIII, 4; Zosimus I, 1; Augustinus, De Civit. Dei V, 1; Basilius, In Hexaem. Hom. 6, 5.

6) Chrysostomus, In Coloss. Hom. 2, 6.

7) Mit der Widerlegung des heidnischen Glaubens an das fatum befassen sich ganz im besondern Eusebius, Praep. evangel. VI, bes. 6; Gregor Nyss., Contra fatum; Nemesius, de natura hominis 25 ff. (Migne Gr. 40, 741); Diodorus in der verloren gegangenen Schrift de fato; Isidorus Pelus, in seinen gleichfalls verlorenen acht Büchern de fato; Chrysostomus (oder wer sonst der Verfasser sein mag), de fato et providentia; Ephraem, Sermones polemici adv. haereses IV. XI. XIII; Augustinus, De civit. Dei V. Aber auch sonst nehmen beinahe alle Dogmatiker und Kanzelredner auf ihn Bezug.

nichts, das er für unmöglich halten dürfte, nichts, das sich, nach seinem Dafürhalten, nicht ereignen könnte [1].

Doch nicht bloss in der Welt, sondern auch im eigenen Leben. Daher das so lebhafte Gefühl der Unsicherheit, das die heidnischen Geschlechter beherrscht. Die Grundstimmung ihres seelischen Lebens ist die Unruhe, ja die Furcht vor den kommenden Dingen. Von dem blinden, unvernünftigen Schicksal, dem das Wohl oder Wehe der Menschen gleichgültig ist, das sich nicht an das kehrt, was sie in religiöser oder sittlicher Hinsicht sind, geschweige denn an das, was sie erwünschen und hoffen, glauben sie stets nur schlimmes erwarten zu können. Wie sehr sie der Gedanke an die Zukunft quält, erhellt am besten daraus, dass sie ihren Blick stets auf dieselbe gerichtet halten. Um jeden Preis möchten sie ihr ihre Geheimnisse entreissen, die Gestaltung der Dinge erraten, die sie in ihrem Schosse trägt [2]. Weder bei Tag noch bei Nacht werden sie diese Sorge los. In allem, was sie sehen und erleben, glaubt ihre geängstigte Phantasie Vorzeichen erkennen zu müssen, Andeutungen der kommenden Dinge. Selbst ganz geringfügige Dinge wie Träume [3], Erscheinungen und andere Wahngebilde [4], Gegenstände, die sie auf ihrem Weg antreffen [5], Vorgänge, die sich am Himmel ereignen, Blitz, Donner, Sternschnuppen [6], Kometen oder auch nur das Knarren eines Balkens oder das Fallen einer Kugel [7], das Auseinandergehen eines Schildes [8], das Geschrei eines Esels, das Krähen eines Hahns, das Niesen eines Menschen [9], alles und jedes nimmt unter gewissen Umständen für sie den Charakter einer höhern Offenbarung an und gilt ihnen, seis als Schatten, welchen die kommenden Dinge vorauswerfen, oder als ein offenkundiges Zeichen, das die Götter gesandt [10].

Derartige, ihnen mehr in zufälliger Weise zugekommenen Erkenntnisse genügen aber noch lange nicht ihrem Wissensdrang. Drum setzen sie den ganzen Apparat von Veranstaltungen in Bewegung, den das Altertum ersonnen, um die Zukunft zu ergründen. Sie befragen die Orakel [11], solange dieselben nicht vollständig verstummt sind. Sie betreiben Vogelschau und Eingeweideschau, solange der christliche Staat die Ausübung dieser heiligen Künste duldet [12]. Als er sie verboten, nehmen sie mit um so grösserem Eifer ihre Zuflucht zur Astrologie [13] und zur Wahrsagekunst [14]. Sie befragen das Los durch das Aufschlagen von Büchern [15], durch schwingende Ringe, die an Buchstaben

1) Zeller S. 697 f; 786 f.
2) Ammianus Marc. XXII, 12.
3) Julianus, ad senatum Athen. 7; Ammianus XXI, 1; XXV, 10; Cod. Theodos. IX, 16, 6.
4) Ammianus XXI, 14. Der Philosoph Damasius hat vier Schriften über die Erscheinungen verfasst: Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité (1879) I S. 91.
5) Amm. Marcellinus XXIII, 5; vgl. XXII, 1. 9.
6) Ibid. XXI, 1.
7) Ibid. XXV, 10.
8) Ibid. XXI, 2.
9) Chrysostomus, In Ephes. Homil. 12, 3.
10) Amm. Marcell. XXI, 1.
11) Wolff, de novissima oraculorum aetate (1854), bes. S. 43 ff.; Marquardt, Römische Staatsverwaltung III² S. 98 f.
12) Amm. Marc. XXI, 2; XXII, 1; XXX, 5; vgl. Beugnot I S. 80.
13) Des Firmicus Maternus Matheseos libri VIII, welche die vollständigste Theorie der Astrologie enthalten, sind um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstanden.
14) Amm. Marc. XXIX, 1; XXII, 12.
15) Augustinus, Confess. IV, 3.

anschlagen[1]. Sie lassen Fische weissagen[2]. Kurz, nichts bleibt unversucht, von dem sie hoffen können, dass es ihnen einen Einblick in die Zukunft gewähren würde[3].

Es treibt sie jedoch in all diesen Unternehmungen keineswegs die blosse Neugierde, vielmehr ein vorwiegend praktisches Interesse. Sie wollen die Zukunft kennen, um nicht durch sie überrascht zu werden, um in der Lage zu sein, die kommenden Dinge ihrem Wunsch und Willen gemäss zu gestalten.

Zu diesem Behufe zählen sie jedoch nicht auf ihre eigene Kraft. Denn ihren an sich schon so schwachen Willen lähmt der Glaube an das Schicksal. Um sich diesem Schicksal gegenüber behaupten und auf den Lauf der Dinge nach Massgabe ihrer Wünsche gestaltend einwirken zu können, bedürfen sie einer übermenschlichen Hilfe.

Diese Hilfe suchen sie zunächst in der Religion.

Dass sie sich dadurch in einen unauflöslichen Widerspruch zu ihren eigenen Vorstellungen vom Schicksal verwickeln, den Spielraum desselben in der willkürlichsten Weise einzuschränken genötigt werden, ficht sie wenig an. Nur die Philosophen fanden sich gemüssigt, ihren Scharfsinn aufzubieten, um sich über die Unlösbarkeit der Frage hinwegzutäuschen[4]. Die grosse Zahl aber beruhigte sich bei derjenigen Ueberzeugung, zu welcher bereits frühere Geschlechter in demselben Widerstreit der theoretischen und praktischen Interessen gelangt waren[5], dass die Götter denn doch nicht machtlos dem Schicksal gegenüberstehen könnten, dass ihnen die kommenden Dinge zum Voraus bekannt seien und es ihnen in irgend einer Weise zustehen müsste, verbessernd in den Gang der vom Schicksal bestimmten Ereignisse einzugreifen.

Durch diese Ueberzeugung ist denn auch der Charakter der heidnischen Frömmigkeit bedingt.

Nicht fromme Scheu, nicht Liebe und Dank sind es, welche die Massen den Göttern zuführen. Denn, wenn auch im Abendland das seit Jahrhunderten gültige Dogma, nach welchem Rom seine Weltherrschaft den Göttern zu verdanken habe[6], und im Osten der nicht minder lebendige Glaube, dass die Kulturgüter ein Geschenk der Götter seien[7], die religiöse Haltung einiger Tausende bedingt haben mag, so sind doch derartige Rücksichten für die grosse Zahl nicht massgebend gewesen. Was sie zur Verehrung der Götter trieb, war vielmehr das Gefühl ihrer vollständigen Abhängigkeit vom Schicksal, das Bewusstsein ihrer eigenen Schwäche und ihres Unvermögens, gestaltend auf den Lauf der Dinge einzuwirken, und noch mehr das durch diese Ueberzeugung geweckte Bedürfnis nach Hilfe. Dieser Hilfe glaubten sie aber in allen Angelegenheiten des Lebens, in den geringsten so gut wie in den grössten, zu bedürfen[8]. Mit den mannigfaltigsten Forderungen treten

---

1) Amm. Marc. XXI, 1.
2) Sozomenus VI, 35.
3) Marquardt S. 104.
4) Zeller S. 629 f.; 674; 703 f.
5) Bouché-Leclercq I S. 16 ff.
6) S. besonders Symmachus, Relatio.
7) S bes. Julian, contra Christianos.
8) Kaiser Julian war nach dem Zeugnis des Libanius so sehr davon überzeugt, dass die Menge der Leute, die Kraft des Eisens, die Stärke der Schilde, kurz alles nichtig sei, wenn die Götter nicht hülfen, dass er die neun Monate, die er in Antiochien zubrachte, dazu benutzte, seine Soldaten zu bewegen, durch Spenden und Weihrauch

sie daher an die Götter heran. Sie verlangen von ihnen Bürgschaften der Unsterblichkeit, die Mittel, um Natur und Menschen sich dienstbar zu machen, Schutz vor bösen Geistern und allem Unheil, Reichtum, Ehre, Ansehen, Genesung in allen Krankheiten, höhere Einsicht in zweifelhaften Fällen, die Macht, den Gegner zu schädigen; kurz zur Erreichung aller ihrer Wünsche sollen sie ihnen behilflich sein.

Weil ihre Frömmigkeit in so hohem Masse eine interessierte ist, lassen sie sich in der Wahl, die sie unter den zahlreichen Göttern treffen, beinahe ausschliesslich durch die Vorstellungen bestimmen, die sie von der Macht und Hilfsbereitschaft der einzelnen Gottheiten hegen. Aus diesem Grunde wenden sie ihre Gunst vor allen anderen den orientalischen Göttern zu. Nicht bloss in ihrer Heimat[1], sondern im ganzen Reiche[2] stehen dieselben im höchsten Ansehen. Doch dauert auf graeco-romanischem Boden neben ihrer Verehrung der Kult beinahe aller andern Götter fort[3]. Nicht zuletzt der Kult der kleinen Gottheiten[4], der Lokalgötter[5], der Heilgötter[6], der Feldgötter[7], der Heroen[8], der Hausgötter[9]. Denn, was denselben etwa an Macht abging, ersetzten sie

sich diese Hilfe zu verschaffen (Libanius ed. Reiske I p. 578; Sievers, Das Leben des Libanius S. 108). Nicht dem eigenen Verdienst oder dem Eingreifen der Menschen schrieb Libanius es zu, wenn er etwas erreichte, sondern lediglich seinem Gebet an die Götter (Sievers S. 158). Maximinus Daza fühlte sich so vollständig von den Göttern abhängig, dass er es nicht wagte, auch nur mit den Fingerspitzen etwas von der Stelle zu rücken, ohne zuvor Orakel und Wahrsager befragt zu haben (Eusebius, Hist. eccles. VIII, 14). Ob er einen Brief absenden solle oder nicht, machte Julian einst von dem Bescheid abhängig, den ihm die Götter im Traume erteilen würden (ad senat. Athen. 7).

1) S. Schultze II, 155 ff.; 228 ff.; 245 ff.; 270.

2) Allard, le paganisme romain au IVe siècle, a. a. O. S. 357 ff.; 365 ff.

3) Beugnot I S. 364 ff. Dufourcq, Le christianisme des foules, Revue d'histoire et de littérature religieuses Bd. V (1899) S. 252 ff.; Vacandard, l'idolâtrie en Gaule au VIe et VIIe siècle, Revue des questions historiques Bd. 65 (1899) S. 424 ff.

4) Allard, L'art païen sous les empereurs chrétiens (1879) S. 203 ff.

5) Vgl. Athanasius, contra gentes 23.

6) Ueber die grosse Verbreitung zumal des Asklepioskults s. unten.

7) Sie waren die Hoffnung der Landleute, da sie die Aecker anhielten, ihr Teil zu geben (Libanius, pro templis 3). Auch bestanden ihre Tempel, die Seelen der Aecker, allen Verboten zum Trotz (das ausdrücklichste derselben das Gesetz des Arkadius und Honorius v. J. 399, Cod. Theod. XVI, 10, 16) das ganze vierte und an zahlreichen Orten auch fünfte Jahrhundert fort (Beugnot II S. 257; Allard, Art païen S 208 ff.), und ähnlich ihr Kultus, zu dessen Ausübung übrigens lediglich ein aus Rasenstücken erbauter Altar oder ein mit Bändern geschmückter Baumstamm erforderlich war (Cod. Theod. XVI, 10, 12).

8) Zwar scheint der Heroenkultus im nachconstantinischen Zeitalter eine starke Einbusse erlitten zu haben, was zum Teil wenigstens mit dem Aufkommen der neuen sittlichen und religiösen Ideale sowie mit dem Verblassen der alten Legenden zusammenhängen dürfte. Doch fuhren die Heroen nicht bloss fort, in den mythologischen Systemen eine bedeutende Stellung zu behaupten (Zeller S. 695; 755), sondern, wie der Totenkult (Athanasius, Contra gentes 10; Marinus, Vita Procli 36), bestand auch ihr Kult weiter fort. Im Namen des Apollonius von Tyana wurden Dämonen ausgetrieben (Eusebius, Cont. Hieroclem 42). Auf der Stätte des alten Ilion fand Julian den Kultus des Hektor noch in vollster Blüte (Brief Julians bei Schultze I S. 87). Im Jahre 375 bewirkte der von einem Hierophanten im Parthenon verehrte Achilleus, was selbst Athene nicht zu bewirken vermocht hatte, dass Athen von einem Erdbeben verschont blieb (Zosimus IV, 18). Einer sehr weiten Verbreitung scheint sich der Kult des längst zum religiösen Heros gewordenen Grossen Alexander erfreut zu haben (Friedländer III[5] S. 541). Amulette, die sein Bildnis trugen, galten selbst in christlichen Kreisen als heilkräftig (Ficker, PRE I S. 472. 468).

9) Wie lebendig der Kultus der Hausgötter geblieben, ergibt sich vor allem aus dem Verbot vom Jahre 392 (Cod. Theod. XVI, 10, 12), das sich gegen die Verehrung der Laren, Genien und Penaten wendet. Aber auch Hieronymus (In Isaiam 57) und Prudentius (contra Symmach. I, 215) bezeugen das Fortbestehen der Hausreligion

durch die Bereitwilligkeit, mit welcher sie ihren Verehrern die erwünschte Hilfe leisteten[1], und der Umstand, dass sie geschichtslose Wesen waren und beinahe jeder Individualität entbehrten, begründete je länger desto weniger einen Unterschied zwischen ihnen und den grossen Göttern.

Unter dem Einfluss der in den religiösen Dingen vorherrschenden utilitaristischen Betrachtungsweise haben in der Tat die grossen Götter immer vollständiger den geringen Rest von Individualität eingebüsst, den sie aus dem synkretistischen Prozess der früheren Zeiten zu retten vermocht hatten. Ihre Vergangenheit, ihre Legende liess die grosse Zahl gleichgültig[2]. Ebensowenig kehrte sie sich an ihren sittlichen Charakter. Das einzige, wofür sie ein wirkliches Interesse zeigte, war ihr Wirkungskreis und die Art ihrer Wirksamkeit. Die Götter gehen daher für sie immer mehr in ihren Funktionen auf. Da nun aber, zur besseren Wahrung ihrer eigenen Interessen, die Gläubigen diese Funktionen beständig steigerten und das Machtgebiet der Götter, denen sie sich zugewandt, erweiterten, wurde es immer schwieriger, die einzelnen Gottheiten streng voneinander zu unterscheiden, selbst da, wo dieselben nicht miteinander verschmolzen wurden und in ihrem gemeinsamen Symbol, der Sonne, aufgingen[3]. Es konnte dieser Prozess aber nicht anders als eine schwere Schädigung der heidnischen Frömmigkeit nach sich ziehen. Denn die ihrer Geschichte entkleideten und ihrer besonderen Physiognomie beraubten Götter wurden für die einen gleichsam zu unselbständigen Hilfsmächten in der heidnischen Hierarchie[4], für die anderen zu formlosen, unpersönlichen Dämonen. Weder mit ihrer Phantasie konnten die Gläubigen sie sich nahebringen, noch im Vertrauen sich ihnen nahen und in ein dauerndes religiöses Verhältnis zu ihnen treten.

Trotzdem fahren sie fort, dem Herkommen gehorchend und noch mehr angetrieben durch ihr so lebendiges Verlangen nach höherer Hilfe, diese Götter in altgewohnter Weise zu verehren. Sie bringen ihnen Opfer dar[5], selbst noch zu den Zeiten, wo dieselben bereits vom christlichen Staat aufs strengste verboten waren. Sie verehren sie in ihren Bildern[6], in ihren Tempeln, an den Orten, an welchen sie mit Vorliebe zu weilen schienen[7]. Sie dienen ihnen als Priester und schätzen mitunter die weltlichen Ehren gering neben denjenigen, welche das heilige Amt gewährt[8]. Sie legen den Mysterien einen hohen Wert bei[9], lassen sich oft in mehrere derselben einweihen[10], unterziehen sich willig allen ihnen hiebei auferlegten Verpflichtungen[11], in der Hoffnung,

---

im Westen, Themistius (Orat. IV p. 49) und Ammianus Marcellinus (XXV, 8) im Osten.

1) Es gilt dies auch von den Schutzgeistern, welche nach den Theologen den Menschen bei ihrer Geburt als Leiter ihrer Handlungen beigesellt werden, Anm. Marc. XXI, 14.

2) Als toten Stoff behandeln selbst Macrobius und Claudian die mythologischen Gebilde.

3) Allard, le paganisme romain S. 355.

4) Zeller S. 666 f.; 695 f.; 717 f.; 802 f.

5) Amm. Marc. XIX, 10; XXII, 12; XXVIII, 1; Augustin, Sermo 308, 3.

6) Dobschütz, Christusbilder (1899) I S. 22 f.

7) Vgl. Ephraem, de dupl. advent. Christi 9 (opp. gr.-lat. II S. 192); Cyrill. Hier., Catech. myst. I, 8; Chrysostomus, In Titum Hom. 3, 2.

8) C. I. L. VI n. 1779.

9) Anrich, Das antike Mysterienwesen (1894) S. 40 ff.

10) Anrich S. 55; Kellner S. 372; Sievers, Libanius S. 47.

11) Es gilt dies namentlich von den Mysterien des Mithra (Anrich S. 45) und

sich in dieser Weise den Schutz der betreffenden Gottheiten im Diesseits und Jenseits zuzusichern[1].

Allein wie eifrig sie immer die Verehrung der Götter betreiben mochten, so war doch all ihr Tun nicht im stande, ihnen die Gewissheit jener Hilfe zu verschaffen, nach welcher sie sich sehnten. Der Charakter der Gottheiten, an welche sie sich wandten, war für sie zu unsicher geworden, als dass sie mit Bestimmtheit auf die Bereitwilligkeit derselben hätten zählen dürfen. Noch ernstere Zweifel jedoch legte ihnen ihr Glaube an das Schicksal nahe, die Frage nämlich, ob die Götter, die sie anriefen, auch wirklich die Macht besässen, um das Schicksal in einer Weise zu bestimmen, dass der Mensch von dem, wovor ihm bangte, verschont, mit dem, was er erwünschte, beglückt würde.

In wie hohem Masse derartige Zweifel die Altgläubigen beunruhigten, zeigt am deutlichsten der Eifer, mit welchem sie nach Mitteln suchten, in einer intensiveren Weise auf die Götter einzuwirken, als dies durch die herkömmlichen kultischen Veranstaltungen möglich schien. Das Verhältnis, in welchem sie zu den Göttern standen, war so sehr durch utilitaristische Rücksichten bestimmt, dass ihr religiöses Empfinden nicht den geringsten Anstoss an dem Unterfangen nahm, einen so gewaltigen Druck auf die himmlischen Mächte auszuüben, dass sie wie genötigt würden, sich der Anliegen der Menschen anzunehmen. Doch selbst bei dieser Vorstellung können sich viele nicht beruhigen. Sie suchen vielmehr nach Mitteln, welche an und für sich, ohne jede Mitwirkung der Götter, lediglich vermöge der ihnen innewohnenden Kräfte imstande wären, in unmittelbarer Weise auf den Lauf der Dinge einzuwirken.

Mit vollster Zuversicht glauben die nachconstantinischen Geschlechter dieses Mittel, eine zwingende Gewalt auf die Götter und die Dinge selbst auszuüben, in der Magie zu besitzen[2].

Die Magie hat zwar zu allen Zeiten im Schosse der alten Völker grassiert[3], doch niemals eine Verbreitung und ein Ansehen erlangt, wie unter den Altgläubigen des nachconstantinischen Zeitalters. Die Bedenken, welche die aufgeklärtere Denkart früherer Jahrhunderte gegen sie erhoben und die es vermocht hatten, sie aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, waren eben vollständig verstummt. Mit derselben Entschiedenheit wie die anderen Bestandteile des Aberglaubens ihrer Zeit rechtfertigten die Philosophen die magischen Künste[4].

Bei dem geringen Masse religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis, über welches sie und ihre Zeitgenossen verfügten, nahmen sie keinen Anstoss daran, dass die Magie sich selbst über die alltäglichsten Tatsachen der Erfahrung hinwegsetzte und durch die Anwendung der läppischsten und sinnlosesten Mittel jedwedes Ziel glaubte erreichen zu können. Ja, diese Sinnlosigkeit und Widervernünftigkeit gereichte ihnen in den Augen der Altgläubigen geradezu zur Empfehlung. Denn, je sinnloser sie waren, desto mysteriöser erschienen sie, desto leichter fiel es, ihnen die seltensten Eigenschaften

---

der Cybele (ib. S. 52 f.).

1) Anrich S. 47 ff.

2) Hieronymus, Epist. 96 idolatria . . artis magicae viribus nititur . . . ars magica, ex qua subsistit idolatria.

3) Maury, Magie et astrologie (1860) S. 22 ff.

4) Zeller S. 675; 697; 722.

beizulegen und von ihnen Wirkungen zu erhoffen, wie man sie keiner der einigermassen bekannten Kräfte hätte zutrauen dürfen.

So unbedingt war das Vertrauen, das die Magie einflösste, dass man alles und jedes durch ihre Hilfe glaubte erreichen zu können. Man war fest davon überzeugt, dass durch ihre Vermittelung der Mensch fähig werde, sich und sein Eigentum vor den Nachstellungen der bösen Mächte zu schützen [1], jedwedes ihm erwünschte Ziel zu erreichen [2], berühmt und reich zu werden [3], von allen Krankheiten zu genesen [4], dagegen über seine Feinde jedwedes Unglück zu verhängen [5]. Mit Hilfe der Magie schien es möglich, Umwälzungen im Staate zu bewirken, Kriege vom Lande abzuwenden [6], die Felder vor schädlicher Witterung, vor Wind, Schnee und Hagel zu schützen [7], Erdbeben zu erzeugen, Stürme zu erregen [8], den Blitz in seinem Falle, den Strom in seinem Laufe aufzuhalten [9]. Derartige Vorstellungen beherrschten aber nicht etwa bloss die Kreise der Unwissenden und Ungebildeten. Sie waren vielmehr in allen Kreisen der Gesellschaft verbreitet.

Sowohl Constantin, in den Gesetzen, in welchen er den Gebrauch der Magie in gewissen Fällen freigibt, als seine Nachfolger, wo sie dieselbe verbieten, gehen von der Voraussetzung aus, dass sie tatsächlich die Macht verleihe, die Natur zu beherrschen, Wind und Wetter zu gebieten, Krankheiten zu heilen, Feinde zu beschädigen, auf die Gesinnungen und Gefühle anderer bestimmend einzuwirken [10], die Sicherheit des Staates zu gefährden [11]. Die Philosophen ihrerseits glaubten so fest an die Wunderwirkungen der Magie, dass sie sich beinahe alle mit Zauberkünsten befassten und mitunter ihren Ruhm darein setzten, als Magier zu gelten [12]. Selbst die kirchlichen Schriftsteller glaubten lediglich die Zulässigkeit der Magie, nicht aber die derselben zugeschriebene Macht bekämpfen zu können [13].

Dem Ansehen, in welchem die Magie stand, entsprach der Reichtum an Mitteln, über welche sie verfügte. Alle Praktiken, welche die alten Völker, vor allen anderen die Chaldäer und Aegypter, im Laufe der Zeiten auf diesem

---

1) Georgii bei Pauly, Real.-Enc. IV S. 1402.
2) Amm. Marc. XXV, 3.
3) Wessely, Griech. Zauberpapyrus, Denkschriften der Wiener Akad. der Wissensch. XXXVI, 2 S. 75.
4) Amm. Marc. XXIX, 2; Pauly, RE. S. 1405 f.; Wessely S. 75.
5) Augustin, De civit. VIII, 19; Claudian, In Ruf. I, 149; Amm. Marc. XXV, 3.
6) Eusebius, Vita Constant. I, 35.
7) Cod. Theod. IX. 16, 3.
8) Eunapius, Vita Aedesii p. 41 bei Kellner S. 366.
9) Claudian l. c.
10) Cod. Theod. IX, 16, 3; IX, 16, 5; IX, 16, 7.
11) Amm. Marc. XXVIII, 1; XXIX, 1.
12) Allard, Paganisme romain S. 353; Kellner S. 373 ff.; Anrich S. 72 f.
13) Deutlicher noch als aus derartigen Urteilen ergibt sich die Rolle, welche die Magie im Leben und Denken der Zeit gespielt, aus dem, was Ammianus Marcellinus XXV, 3 von dem Präfekten Roms erzählt, der, als er während einer Reise ein Auge verlor, sofort auf die Vermutung geriet, es sei vermittelst magischer Mittel ein verbrecherischer Anschlag gegen ihn unternommen worden. Nicht minder bezeichnend ist das Verhalten des Libanius, der, in seinem Lehrsaal ein totes Chamäleon vorfindend, hierin einen so unzweideutigen Beweis dafür erblickte, seine Feinde hätten durch Zaubermittel ihm zu schaden gesucht, dass er es sich als eine grossherzige Tat glaubte anrechnen zu dürfen, die Urheber dieses Attentats nicht gerichtlich belangt zu haben (Sievers, Libanius S. 170).

Gebiet ersonnen und erprobt hatten, standen den nachconstantinischen Geschlechtern zur freien Verfügung [1].

Als die wichtigsten Stücke dieser Ueberkommenschaft galten die Zaubersprüche. Mit grossem Fleiss waren dieselben gesammelt worden [2] und kamen bei allen magischen Akten zur Verwendung. In der Regel bestanden sie aus Gebeten und Anrufungen derjenigen Mächte, auf deren Hilfe man es abgesehen, aus Namen und Formeln, die, je seltsamer sie klangen, einen um so grösseren Eindruck hervorgebracht zu haben scheinen, denen man daher die geheimnisvolle Kraft zuschrieb, auf die überirdischen Wesen eine zwingende Gewalt auszuüben, sie zu beinahe willenlosen Werkzeugen dessen zu machen, der sie beschwor [3], oder aber in unmittelbarer Weise auf die Gestaltung der Dinge einzuwirken. Nicht minder sinnlos als die Worte waren die Handlungen, durch die man sie unterstützte [4]. Mit Ausnahme etwa der Gifte, die zu verbrecherischen Zwecken dienten, und einiger Pflanzen, Tierstoffe und Mineralien, die man mitunter als Heilmittel angewandt haben mag, bestand zwischen ihnen und dem zu erreichenden Zweck auch nicht der geringste Zusammenhang.

Dasselbe gilt von den in Krankheitsfällen so oft angewandten Ligaturen.

Einer noch grösseren Beliebtheit und Verbreitung erfreuten sich die Amulette [5], Gegenstände, an welchen übernatürliche Kräfte zu haften schienen und die daher als Unterpfand einiger der Segnungen galten, welche die Magie vermittelte. Meist stellten sie das Bild von Göttern oder Heroen dar oder waren bloss mit deren Namen und gewissen Formeln versehen, oder sie bestanden aus Nachbildungen gewisser Körperteile oder bestimmter Tiere [6]. Mitunter waren es einfache Fetische, beliebige Gegenstände bis herab zu den Knochen seltener Tiere [7]. So verschieden wie ihre Beschaffenheit waren ihre Wirkungen. Sie verbürgten ihren Besitzern die Hilfe derjenigen Mächte, deren Bild oder Namen sie trugen. Sie schützten ihn vor den Anschlägen der bösen Geister, vor den Wirkungen des bösen Blickes. Sie vertrieben die Krankheiten und hielten das Unglück fern. Das Vertrauen, das man in sie setzte, war so gross, dass man sie bereits den Kindern anhängte und sie zum Schutze gegen die bösen Mächte selbst den Toten mit ins Grab gab [8].

Deutlicher noch als in ihren sonstigen Erscheinungen offenbart die heidnische Frömmigkeit der nachconstantinischen Zeit ihren wirklichen Charakter in der Stellung, die sie zur Magie einnimmt. Diese Stellung zeigt, wie vollständig der Altgläubige im Gefühl seiner Schwäche auf jedes eigene Tun verzichtet und die Erfüllung seiner Wünsche lediglich durch die Hilfe höherer Mächte und Kräfte glaubt erreichen zu können. Bloss auf sie setzt er seine

1) Vgl. Blau, Das altjüdische Zauberwesen (1898) S. 37 ff.

2) Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III (1898) S. 296. Ein Teil der erhalten gebliebenen Zauberpapyri entstammt dem dritten und vierten Jh., Wessely a. a. O. S. 36; Neue griech. Zauberpapyri, Denkschriften XLII p. 2; Wiener Studien VIII (1886) S. 188. Vgl. Dieterich, Abraxas S. 154 f.

3) Claudian, In Ruf. I, 149; Kellner S. 202.

4) Amm. Marc. XXIX, 2; Marquardt III S. 112.

5) Riess: Pauly-Wissowa, Real-Enc. I S. 1985.

6) Zahn, Der Aberglaube des bösen Blicks bei den Alten, Berichte der sächs. Gesellschaft der Wissensch., Hist.-phil. Kl. VII (1855) S. 67 ff.

7) Augustin, de doctrina christ. II, 21.

8) Riess S. 1988; Wessely, Wiener Studien VIII S. 178.

Hoffnung, nicht nur da, wo es sich um die jenseitigen Güter der Unsterblichkeit und Seligkeit, sondern auch da, wo es sich um jene irdischen Güter handelt, die für die grosse Zahl stets im Vordergrund ihres Interesses stehen, um Gesundheit, Glück, Reichtum, Ansehen, Schutz vor den Nachstellungen der bösen Geister. Seine oberste Sorge besteht deshalb darin, sich diese Mächte dienstbar zu machen. Alle Mittel, von welchen er sich einen Erfolg glaubt versprechen zu können, sind ihm gleich gut. Ob sie ihm von der Religion oder der Magie dargeboten werden, ist ihm gleichgültig. Ebenso gleichgültig verhält er sich den höheren Mächten gegenüber. Er schätzt sie lediglich nach dem Mass der Hilfe, die sie ihm gewähren. In allem und jedem sind es utilitaristische Rücksichten, die in erster Linie für ihn massgebend sind.

3. Aus dem Vorhandensein derartiger Vorstellungen und Stimmungen erklärt sich sowohl die Leichtigkeit, mit welcher die grossen Massen die alten Götter preisgaben, als die Beharrlichkeit, mit welcher sie an den geltenden Vorstellungen über Wesen und Zweck der Religion festhielten. Die Götter wurzelten eben keineswegs mehr in den Tiefen des religiösen Bewusstseins. Die Auffassung der Religion dagegen als eines Mittels, derjenigen Güter teilhaftig zu werden, die man sonst nicht glaubte erlangen zu können, hing aufs engste mit einer Geistesrichtung zusammen, die das Heidentum erzeugt, auf die es Jahrhunderte hindurch eingewirkt und die infolge der Abnahme der geistigen und sittlichen Energie sowie des Erstarkens des Glaubens an das Schicksal einen immer grösseren Einfluss gewonnen hatte.

Mit Forderungen der mannigfaltigsten Art traten daher die heidnischen Massen an das Christentum heran.

Nun war dasselbe zwar in der Lage, sofort voll und ganz die Forderungen zu befriedigen, die dasjenige Gut zum Gegenstand hatten, das allen auch nur einigermassen religiös interessierten Geistern als das höchste galt, das Heil, die Unsterblichkeit, das jenseitige Leben. Denn in dieser Beziehung bot es Bürgschaften und verfügte über Mittel und Wege, die ein ungleich höheres Vertrauen zu erwecken geeignet waren, als alle Versprechungen und Praktiken selbst der angesehensten Mysterienkulte. Seine Verheissungen des jenseitigen Lebens beruhten auf Offenbarung und waren gestützt auf ein imponierendes System übernatürlicher Tatsachen und Lehren. In zuverlässigerer Weise als selbst die Taurobolien vermittelte es durch die Taufe jene Reinheit, welche die Vorbedingung des jenseitigen Lebens bildete. Sicherer als die Mysterien mit ihren Weihen und heiligen Handlungen leitete es durch seine Sakramente übernatürliche Kraft in den Menschen über, um seine Seele zu stärken und ihn der Unsterblichkeit teilhaftig zu machen. Auch haben die Neubekehrten mit der grössten Bereitwilligkeit die kirchliche Lehre vom Heil angenommen und sich allen Forderungen unterworfen, welche sich aus derselben ergaben. In Bezug auf die spezifisch religiösen Güter befriedigte das Christentum vollständig selbst die höchsten Forderungen.

Diese Güter bildeten jedoch nur einen Teil dessen, was die Neubekehrten vom Christentum glaubten fordern zu dürfen. Was die alte Religion für sie gewesen, das sollte ihnen eben auch die neue leisten. Sie stehen daher nicht an, von ihr zu verlangen, dass sie sich ihnen, wie in den Fragen, die das Heil betreffen, so auch in allen Angelegenheiten des Lebens behilflich erweise.

Sie soll ihnen einen dauernden Schutz vermitteln, sie beraten und leiten, ihre Krankheiten heilen, ihnen zur Erlangung des Glücks und alles dessen, wonach ihr Wünschen geht, dienlich sein. Sie sind so fest davon überzeugt, dass dies alles zu den Aufgaben der Religion gehört, dass es ihnen gar nicht in den Sinn kommt, in einer derartigen Inanspruchnahme des Christentums eine Herabwürdigung desselben zu erblicken. Im Gegenteil: eine Religion, zu deren Aufgaben es nicht auch gehört hätte, den Menschen in ihren irdischen Anliegen behiflich zu sein, ihnen übernatürliche Mächte und Kräfte für jedwedes Unternehmen zur Verfügung zu stellen, hätte in ihren Augen aufgehört, eine wirkliche Religion zu sein.

Mit diesen Forderungen unmittelbar an den Christengott heranzutreten, scheint jedoch den wenigsten unter ihnen in den Sinn gekommen zu sein. Nicht dass sie die Allmacht dieses Gottes bestritten oder auch nur in Zweifel gezogen hätten. Wohl aber unterschied sich in ihren Augen der Christengott viel zu wenig von jener allumfassenden Gottheit, deren Dasein sie zumeist schon als Heiden anerkannt hatten, als dass er einen bestimmenden Einfluss auf ihr praktisches Verhalten hätte ausüben können. War doch auch der Christengott infolge der auf ihn gerichteten Denkarbeit zu einem jenseitigen Gott geworden, den man im Interesse seiner Erhabenheit nicht schroff genug von der Welt glaubte trennen und mit keinem Begriff treffender glaubte bezeichnen zu können als mit dem des reinen Seins. Höchstens dass man sich ihn noch vorstellen durfte nach Art eines Kaisers, der von seinem unnahbaren Palaste aus die auf die Regierung seines Reiches bezüglichen Befehle erteilt[1]. Vielen erschien es daher als undenkbar, ja mit der Würde des Christengottes geradezu unvereinbar, dass derselbe sich mit so geringfügigen Dingen, wie den Wünschen einzelner gemeiner Menschen[2], befassen und sich durch sie von seiner auf das Ganze der Schöpfung gerichteten Fürsorge[3] sollte abziehen lassen. Aber, selbst wo derartige Bedenken nicht bestanden, wo ein besseres Verständnis des Vorsehungsglaubens der göttlichen Wirksamkeit einen etwas freieren Spielraum liess, brachten es die wenigsten über sich, ihre Wünsche und Bitten in unmittelbarer Weise an Gott zu richten. Denn, da in ihrem Bestreben, den Gottesbegriff so rein und erhaben wie möglich zu gestalten, die christlichen Denker beinahe alle Prädikate aus demselben ausgemerzt hatten, die der menschlichen Sphäre entstammten, hatte der Christengott aufgehört, eine lebendige Persönlichkeit zu bilden, der die Menschen mit Vertrauen hätten nahen können. Und dies um so mehr, als diejenigen Eigenschaften und Züge, die in dem gangbaren kirchlichen Gottesbegriff am stärksten hervortraten[3], nur geeignet waren, den Menschen den unendlichen Abstand zwischen der Gottheit und ihnen zum Bewusstsein zu bringen und sie dadurch in ihren Bedenken zu bestärken[4], ob sie es wagen dürften, mit ihren geringfügigen Angelegenheiten Gott anzugehen, ihn sozusagen zu belästigen.

Es fehlte nun zwar keineswegs an einsichtigen Kirchenlehrern, welche

---

1) Eusebius, de laude Constant. 12; Ambrosius, In epist. ad Roman. I, 28.
2) Etwas ganz anderes war es, wo es sich um den Märtyrer und um den Asketen handelte. Ihrer musste sich Gott in besonderer Weise annehmen, da sie seine Sache vertraten, seine Ehre gewissermassen auf dem Spiel stand.
3) Harnack, Dogmengesch. II S. 119 ff.
4) Ambrosius, de viduis 9.

derartigen Vorstellungen entgegengetreten sind und sie bekämpft haben [1]. Doch scheint ihr Unternehmen nur einen geringen Erfolg erzielt zu haben. Denn von seinen Zeitgenossen bezeugt Basilius, dass sie in den Sorgen und Anfechtungen des Lebens weit eher bei jedem andern Hilfe suchten als bei Gott [2].

Dieses Urteil ist bezeichnend für den Charakter der volkstümlichen Frömmigkeit der nachconstantinischen Zeit. Nicht anders als für den zeitgenössischen Heiden ist es auch für die grosse Zahl der Christen etwas mehr oder minder Nebensächliches, durch wessen Vermittelung sie die Verwirklichung ihrer Wünsche erlangen. Ihr religiöses Empfinden steht noch so vollständig unter dem Einfluss der polytheistischen Denkart, dass sie in der Inanspruchnahme einer anderen Macht als derjenigen Gottes keineswegs eine Verletzung ihres Christenglaubens oder eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes erblicken. Ein solches Verfahren scheint ihnen vielmehr die Gottheit von Aufgaben zu entlasten, deren Besorgung ihrer Würde wenig angemessen wäre.

Es ist daher keineswegs sofort als ein Zeichen wirklichen Abfalls vom Christentum oder selbst nur einer besondern Hinneigung zum Heidentum anzusehen, wenn einzelne Christen in besonderen Nöten zu heidnischen Gottheiten ihre Zuflucht nahmen, sie an denjenigen Orten aufsuchten, an welchen sie in besonderer Weise gegenwärtig zu sein schienen, ihnen nach altgewohnter Art Opfer darbrachten oder an heiligen Bäumen und Quellen Lichter anzündeten [3]. Doch mögen derartige synkretistische Christen stets nur eine verschwindende Minorität unter ihren Zeitgenossen gebildet haben. Um so grösser war das ganze nachconstantinische Zeitalter hindurch die Zahl derjenigen, welche den heiligen Künsten der Wahrsagerei und noch mehr der Magie treu blieben. Trotz aller Verordnungen der Kirchenversammlungen, trotz der Vorstellungen und Belehrungen der christlichen Prediger wollten und konnten viele, selbst unter den besseren Christen, nicht zur Erkenntnis gelangen, dass die Betreibung dieser Praktiken mit dem Bekenntnis des Christentums unvereinbar sei. Sie glaubten eben ihrer gar nicht entraten zu können, da sie ihnen diejenigen Dinge darboten, ohne welche sie sich in der Welt gar nicht behaupten zu können meinten, die sie aber trotzdem vom Christengott nicht zu verlangen wagten: Vorkenntnis der Zukunft, beständigen Schutz gegen das Unglück, die Mittel, der ersehnten Güter teilhaftig zu werden.

Nicht anders als die Heiden und auf denselben Wegen wie diese suchen daher auch viele Christen, seis mit Hilfe der berufsmässigen Wahrsager [4], seis in unmittelbarer Weise, einen Einblick in die Zukunft zu gewinnen. Sie glauben sie aus den Vogelstimmen und dem Vogelflug erkennen zu können [5], aus der Stellung der Gestirne [6], aus den Sprüchen, auf welche sie beim Auf-

---

1) Am bestimmtesten hat dies wohl Salvian getan I, 5; II, 2.

2) Basilius, In Psalm. 45 p. 229 (Migne Gr. 29 p. 418) ὅταν ἐν ταῖς θλίψεσιν ἐπὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἐπὶ τὸν θεὸν τρέχωμεν; vgl. Augustin, In Johan. Tract. VII, 7 .. quando nos dolet caput, currimus ad praecantatores ... quotidie invenio ista ... nondum persuadeo Christianis, in Christo spem esse ponendam.

3) Augustin, Sermo 308, 3; Ennarat. in Psl. 62, 7; Chrysostomus, In Tit. Hom. 3, 2; Cyrill. Hier., Catech. myst. I, 8.

4) Chrysost., In II Tim. Hom. 8, 5; In I Thessal. Hom. 3, 6; Arnold, Caesarius von Arelate (1894) S. 169 f.

5) Cyrill. Hier., Catech. IV, 37; Chrysostomus, In Galat. I, 8; In I Tim. Hom. 10, 3; Thiers, Traité des superstitions qui regardent les sacrements (1777) I S. 172 f.

6) Augustin, de doctr. christ. II, 21; Thiers I S. 215 ff.

schlagen eines Buches stossen [1], aus der ersten Begegnung bei dem Ausgehen und anderen oft ganz unbedeutenden Vorkommnissen [2]. Nicht anders als die Heiden glauben sie dem Unglück, von welchem auch sie sich beständig bedroht wähnen, zu entgehen durch gewisse abergläubische und sinnlose Beobachtungen: dadurch, dass sie es vermeiden, an gewissen Tagen, die, meist aus astrologischen Gründen, als unheilbringend gelten, irgend etwas von Bedeutung zu unternehmen, hiezu vielmehr glückverheissende Tage wählen [3]; dass sie bei allem, was sie tun, selbst in Worten, jede schlimme Vorbedeutung zu meiden suchen [4]; dass sie den neugeborenen Kindern magische Zettel an den Kopf hängen oder sie mit Kot bestreichen [5], um sie vor den verhängnisvollen Wirkungen des bösen Blickes, des Neides und der Zauberei zu schützen [6].

Noch verbreiteter indessen war im christlichen Volke der Gebrauch von Zaubermitteln in Krankheitsfällen. Sobald sie nur der Kopf schmerzte, liefen bereits viele zu den Zauberern [7]; Zaubersprüche und Ligaturen flössten ihnen ein ungleich grösseres Vertrauen ein als Arzneien [8]. In welch hohem Ansehen derartige Praktiken standen, erhellt am deutlichsten vielleicht daraus, dass Chrysostomus Müttern, die sich weigern würden, ihren kranken Kindern Zaubermittel anzuhängen, glaubte versprechen zu sollen, dass, im Falle die Krankheit einen tödlichen Ausgang nehmen würde, ihre Weigerung ihnen als Martyrium angerechnet werden würde [9], und dass Augustin sich veranlasst fand, denselben Lohn denjenigen Kranken in Aussicht zu stellen, die auf dem Krankenlager entschlossen dem Drängen derjenigen widerstünden, die sie aufforderten, zu zauberischen Ligaturen ihre Zuflucht zu nehmen [10].

Nicht minder als aus derartigen Zügen ergibt sich das kräftige Fortbestehen des heidnischen Glaubens an die Magie aus dem Gebrauch der Amulette seitens der Christen. Dieselben scheinen ihnen eine wenig geringere Bedeutung beigelegt zu haben als die Heiden [11]. Bereits den Kindern banden sie solche um [12]. Die Kirchenlehrer mussten sich damit begnügen, die Ersetzung der heidnischen Amulette durch solche zu begünstigen, deren Embleme oder Sprüche entweder christlich waren oder doch eine christliche Deutung zuliessen [13].

Indessen wären die Magie und der heidnische Aberglaube unter den nachconstantinischen Geschlechtern zu einer ungleich höhern Macht erstarkt, und es wäre den Kirchenlehrern schwerlich gelungen, sie, zwar nicht zu überwinden, aber doch von der Oberfläche des kirchlichen Lebens zu verdrängen und als unchristlich und sündhaft in Verruf zu bringen, wenn sie nicht im-

1) Augustin, Epist. 55, 37; cf. Confess. VIII, 12.
2) Chrysost., ad illum. catech. 5; In Ephes. Hom. 12, 3.
3) August., Enchirid. 79; Epist. 54, 13; Chrysost., ad illum. catech. 5; Thiers I p. 250 ff.
4) Chrysost., In Coloss. Hom 12, 4.
5) Chrysost., In I Corinth. Hom. 12, 7.
6) Jahn a. a. O. S. 82: „Diese Sitte besteht noch heutzutage in Griechenland".
7) Augustin, In Johan. Tract. VII, 7.
8) Thiers I S. 287 ff.
9) Chrysostomus, In Coloss. Hom. 8, 5.
10) Augustin, Sermo 286, 8 diabolum vicit. fit martyr in lecto. Aehnlich Pseud.-August. = Caesar. Arel., serm. 279, 4 (Migne Lat. 39, 2272).
11) Ficker in PRE I S. 469 ff.
12) Chrysostomus, In I Corinth. Hom. 12, 7.
13) Ficker S. 469; Kraus, R.E. I S. 50 f.

stande gewesen wären, den so dringenden Bedürfnissen, die in der Magie und den heidnischen Künsten ihre Befriedigung suchten, auf dem Boden des kirchlichen Christentums einen Weg zu weisen, der zu dem erwünschten Ziele führen konnte, wenn sie nicht über Mächte und Kräfte verfügt hätten, die, weil unter vorwiegendem heidnischem Einflusse entstanden, gerade diejenigen Vorzüge in sich vereinigten, die der Zeit als die höchsten galten und daher als ein Ersatz für die von der Kirche bekämpften und verworfenen Mächte und Kräfte gelten konnten: Es waren dies die Engel und die Märtyrer.

4. Auf den ersten Blick konnte es scheinen, als ob die Gunst der Zeit sich vornehmlich den Engeln hätte zuwenden müssen.

Eigneten sie sich doch in der Gestalt, in der sie in der Phantasie der nachconstantinischen Geschlechter lebten, in vortrefflicher Weise zu jenen zahlreichen Dienstleistungen, deren die Gläubigen auf Schritt und Tritt bedurften und doch von Gott selbst zu erbeten sich scheuten. Allenthalben galten sie als die Gehilfen Gottes, wenn nicht schon, wie viele wollten, bei der Erschaffung der Welt, so jedenfalls in ganz besonderer Weise bei deren Regierung [1], als hätte ihnen Gott die Leitung des Menschengeschlechts anvertraut. Deshalb arbeiten sie für die Menschen, eilen ihretwegen umher und suchen ihnen in allen Stücken dienlich zu sein [2]. Sie walten mit ihrem Schutz über den Ländern, den Kirchen, den Städten [3]. Nicht minder aber bilden die einzelnen einen Gegenstand ihrer Fürsorge. Einem jeden Menschen steht ein Engel zur Seite, dessen Schutz er anempfohlen ist [4]. Weil sie von Gott mit dem Dienst an den Menschen beauftragt worden sind und von Haus aus ihnen wohlwollende Gesinnung entgegenbringen, sind sie immer bereit, ihnen zu helfen und ihnen in ihren Anliegen beizustehen. Sie halten die Versuchungen von ihnen fern und bewahren sie vor den Nachstellungen der bösen Mächte [5]. Sie bewahren sie auf ihren Reisen und lassen sie unversehrt in die Heimat zurückkehren [6]. Sie heilen ihre Krankheiten und vermitteln ihnen die mannigfaltigsten Segnungen [7]. Sie stehen schliesslich den Sterbenden bei und führen ihre Seele in den Himmel ein [8].

Auf ihre Hilfe glaubte man um so sicherer zählen zu dürfen, als sie den Menschen, die ihrer bedurften, bei Tag und Nacht nahe waren, mit der grössten Schnelligkeit von einem Orte zum andern sich bewegen konnten und in die irdischen Dinge um so besser einzugreifen imstande waren, als sie nicht als rein geistige Wesen galten, vielmehr als behaftet mit einer gewissen Leiblichkeit [9]. Wie unmittelbar man sich mitunter das Eingreifen der Engel in

---

1) Gregor. Nyss., Catech. magn. 6.

2) Chrysost., In Hebr. Hom. 1, 1; vgl. Theodoret, Graec. affect. cur. p. 145 Gaisf.

3) Petavius, De theologia dogmatica III (1644) S. 138 ff.

4) Turmel, Histoire de l'angéologie, Revue d'histoire et de littérature religieuses III (1898) S. 537 ff.; Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen (1900) S. 208 ff.

5) Basilius, Hom. in Psl. 45, 2; Theodoret, l. c. p. 150 Gaisf.

6) Schultze II S. 366.

7) Es ergibt sich dies namentlich aus ihrer Anrufung in den Zauberpapyri, s. Lueken, Michael (1898) S. 71.

8) Schultze, Katakomben (1882) S. 43; Stuhlfauth, Die Engel (1897) S. 37 f.

9) Münscher III S. 316 f.

die irdischen Angelegenheiten vorgestellt hat, zeigt das Beispiel des Theodoret, der es für möglich gehalten hat, dass Kaiser Julian durch einen Engel erschlagen worden sei[1]. Es erhellt aber noch viel deutlicher aus dem Traumgesicht des Hieronymus[2]: Die blauen Streifen, die den Leib des von den Engeln gezüchtigten Ciceronianers bedeckten, haben demselben jedenfalls als ein unzweideutiger Beweis dafür gegolten, dass die Engel keine rein geistigen Wesen seien.

Religiöse Bedenken standen zudem selbst einer sehr umfangreichen Verwertung der Engel als helfender Mächte und einer ihrer Bedeutung entsprechenden Verehrung nicht im Wege. Denn der Glaube an sie und ihre Wirksamkeit hatte tiefe Wurzeln in den h. Schriften, und noch günstiger war ihnen die dogmatische Ueberlieferung. Die alten Väter hatten den Engeln den weitesten Spielraum angewiesen, und mehrere unter ihnen hatten ihre Anrufung für zulässig erklärt[3].

Es hat denn auch im nachconstantinischen Zeitalter nicht ganz an solchen gefehlt, die, um die Engel sich günstig zu stimmen, sie wirklich verehrt haben. Geradezu volkstümlich scheint ihr Kult in Phrygien geworden zu sein. Aus der Verfügung eines Konzils von Laodicea um die Mitte des vierten Jahrhunderts ergibt sich, dass phrygische Christen Engel anriefen und diesen zu Ehren festliche Zusammenkünfte veranstalteten[4]. Das Verbot, das die Väter von Laodicea gegen diesen verborgenen Götzendienst erliessen, scheint jedoch wenig gefruchtet zu haben. Denn Theodoret bezeugt, dass es zu seiner Zeit in Phrygien und dem benachbarten Pisidien besondere dem Erzengel Michael geweihte Bethäuser gegeben, eine Tatsache, die auf einen ausgebildeten Engelkult schliessen lässt. Die Anhänger dieses Kultes rechtfertigten ihr Verhalten durch die Behauptung, weil man den Gott des Weltalls nicht sehen, nicht erreichen und nicht verstehen könne, müsse man sich sein Wohlwollen durch die Engel erwerben[5].

In einer nicht minder ausgebildeten Gestalt und gleichfalls als ein Stück christlicher Volksreligion bestand der Engelkult in Aegypten. Nach dem Zeugnis des Didymus gab es hier, sowohl in den Städten als auf dem Felde, prächtige Bethäuser, mit Gold, Silber und Elfenbein ausgeschmückt, die den Engeln Michael und Gabriel geweiht waren. Von fern her kamen die Menschen, über weite Meere, durch unwegsame Gegenden, um an solchen berühmten Stätten sich der Fürbitten der Engel und so der Gnade Gottes zu versichern[6].

Es ist indessen schwerlich als ein Zufall anzusehen, wenn derartige Bezeugungen einer ausgebildeten volkstümlichen Verehrung der Engel nur sporadisch in der altchristlichen Literatur auftreten. Denn der Engelkult, so wie er sich in Phrygien und Aegypten gestaltet hatte, war durch ganz besondere örtliche Einflüsse bedingt[7]. Wo derartige begünstigende Vorbedingungen nicht bestanden, haben zwar die Engel die Phantasie der Gläubigen mächtig beschäftigt, standen auch in gebührendem Ansehen, haben indes eine praktische Bedeutung für das religiöse Leben der Massen nicht erlangt. In der

1) Theodoret, Hist. eccles. III, 20.
2) Hieron., ad Eustoch. Epist. 22, 30.
3) Lueken S. 66. 68 f.
4) Concil. Laod., can. 35.
5) Theodoret, In Coloss. II, 18 (Migne Gr. 82, 613. 620).
6) Didymus, de trinitate II (Migne Gr. 39, 589).
7) Lueken S. 70 f.; 73 f.; 77 ff.

Geschichte der volkstümlichen Frömmigkeit spielen sie eine bescheidene Rolle. Nur der alleinige Erzengel Michael ist in der christlichen Welt zum Gegenstand eines ausgebildeten Kultes geworden [1], doch unterschied sich derselbe, je länger desto weniger, von dem der gewöhnlichen Heiligen.

Der Grund des verhältnismässig nur geringen Einflusses, den die Engel auf die Gestaltung der praktischen Frömmigkeit der altchristlichen Geschlechter erlangt haben, liegt nur zum kleinen Teil an der Stellung, welche die Vertreter der Kirche ihnen gegenüber eingenommen haben.

Denn, wenn auch die Synode von Laodicea und einige Kirchenlehrer gegen den Kult der Engel Verwahrung eingelegt haben [2], so bezogen sich ihre Bedenken doch nur auf solche Formen der Verehrung, die sich nicht wesentlich von denjenigen unterschieden, die lediglich in dem Gott gewidmeten Kult üblich waren und daher in ihren Augen die Einzigartigkeit der Gottesverehrung zu beeinträchtigen drohten. Kirchliche Verordnungen und Verbote hätten übrigens wenig auszurichten vermocht, wenn die Interessen der praktischen Frömmigkeit lediglich im Engelkult ihre Befriedigung hätten finden können. In diesem Falle wäre die Kirche unvermögend gewesen, dem Ansinnen der Massen zu widerstehen; sie wäre vielmehr genötigt worden, den Engelkult, sobald er sich fest und allgemein eingebürgert hätte, anzuerkennen. Bei der Stellung, die sie zum Christentum zweiter Ordnung einnahm, wäre ihr übrigens diese Anerkennung nicht sonderlich schwer gefallen. Dank den sehr ausgebildeten Methoden, über die sie in diesem Stück verfügte, wäre sie in der Lage gewesen, einen grossen Teil der auf die Engel bezüglichen Vorstellungen und Kultusformen als mit dem christlichen Standpunkt durchaus vereinbar zu erweisen [3], aus Schrift und Tradition zu stützen. Alles übrige aber, selbst die bedenklichsten Verirrungen der volkstümlichen Frömmigkeit, hätte sie durch den von ihr vertretenen Grundsatz unschädlich machen können, dass es etwas anderes sei, was sie lehre, etwas anderes, was sie dulde [4].

Nicht etwa deshalb, weil er eine Gefahr für den christlichen Gottesglauben begründete, die Gottesverehrung beeinträchtigte, eine neue Mythologie in das Christentum einzuführen drohte, ist der Engelkult zu einer nur ge-

---

1) Lueken S. 75 ff.; Wiegand, Der Erzengel Michael (1886) S. 6 ff.; Gothein, Die Kulturentwicklung Süditaliens (1886) S. 41 ff.

2) Epiphanius, Haer. 79, 5. 7; Theodoret, Graec. affect. cur. p. 144 Gaisf.; Augustin, de civit. Dei X, 19.

3) Es fehlt denn auch keineswegs an Ansätzen zu einer derartigen Beweisführung. Eusebius, Praep. ev. VII, 15 fasst den den Engeln erwiesenen Kultus als ein einfaches τιμᾶν auf, während die Gottesverehrung ein σέβειν sei. Mit derselben Unterscheidung behilft sich Augustin, de vera rel. 55: honoramus eos caritate, non servitute. Wenn er aber beifügte: nec eis templa construimus, so entsprach diese Behauptung bereits zur Zeit ihrer Aufstellung nicht mehr ganz der Wirklichkeit (s. Didymus l. c. und Sozom. II, 3) und wurde von der Folgezeit immer vollständiger widerlegt (s. Lueken S. 75 ff.; dazu bes. Procopius, de aedif. I, 3. 8; II, 10; V, 3, cf. V, 9). Im alleinigen Constantinopel zählte man nicht weniger als 15 Kirchen und Kapellen des h. Michael (Ducange, Constantinopolis christiana, 1729, T. II Lib. IV p. 65). Allein, wie nach der Ansicht einiger Kirchenväter die Märtyrerkirchen nicht etwa den Märtyrern, sondern dem Gotte der Märtyrer geweiht waren, so liessen sich auch die Engelkirchen als einfache Gotteshäuser erweisen. Aehnlich ergab sich der den Engeln erwiesene Kultus als ein harmloser, sobald man betonte, dass ihm gerade dasjenige Element fehle, das der Gottesverehrung seine wahre Bedeutung verleihe: das Opfer (Augustin, de civit. X, 7).

4) Augustin, ep. 22, 2 aegritudines, quas ecclesia in multis patitur, in paucis gemit.

ringen Entwicklung in der alten Kirche gelangt. Es liegt dies vielmehr beinahe ausschliesslich daran, dass der Märtyrerkult, so wie er sich bereits im Laufe des dritten Jahrhunderts gestaltet hatte, der religiösen Denkart ungleich besser entsprach und die vorhandenen Bedürfnisse vollständiger befriedigen zu können schien als der Engelkult. Die Märtyrer vereinigten in der Tat in ihrer Person die meisten Vorzüge, welche die Engel auszeichneten. Sie standen zudem den Menschen ungleich näher als diese und flössten ihnen gerade deshalb, weil sie selbst der Menschheit angehört hatten, ein noch grösseres Zutrauen ein.

Auf sie konzentrierten sich daher, je länger, desto vollständiger, die in den antiken Vorstellungen und dem Bedürfnis nach unmittelbarer Hilfe wurzelnden Impulse der Frömmigkeit der Zeit.

In der üppigsten Weise hat sich denn auch aus diesem Grunde der Märtyrerkult in dem nachconstantinischen Zeitalter entfaltet; und wenn er auch nur in wenigen Stücken wirklich Neues zu schaffen vermochte, so hat er um so eifriger die überkommenen Vorstellungen und Formen der Verehrung weitergebildet und gesteigert.

Zweites Kapitel.

Die Vorstellungen über Wesen und Wirksamkeit des verklärten Märtyrers.

Gleichstellung des Märtyrers mit den Engeln. — Die Märtyrer als Fürbitter und Helfer. — Die Art der Wirksamkeit des Märtyrers. Seine Aehnlichkeit mit dem antiken Heros. — Die Märtyrer-Reliquie.

In deutlicher Weise tritt die Weiterbildung und Steigerung, die die Stellung des Märtyrers im nachconstantinischen Zeitalter erfahren hat, bereits zu Tage in den geltenden Vorstellungen sowohl von dem Wesen des verklärten Märtyrers als ganz im besondern seines Wirkungskreises und der Art seiner Wirksamkeit.

1. Nicht anders als im zweiten und dritten Jahrhundert sind auch im Zeitraum des Friedens die Vorstellungen vom Wesen des verklärten Märtyrers beherrscht von der Ueberzeugung, dass Gott die Seelen derer, die für seine Sache gestorben, in seine unmittelbare Nähe versetzt und den Scharen der Engel eingereiht habe. Allein, während die Zeitgenossen der Märtyrer bei diesem Glauben stehen geblieben waren, zogen die spätern Geschlechter die Folgerungen, die in ihm enthalten lagen: sie rückten die Märtyrer tatsächlich auf dieselbe Linie, auf welcher die höchsten himmlischen Wesen standen, und trugen deren Eigenschaften und Befugnisse auf sie über.

Das einzigartige Verdienst, das die Märtyrer sich erworben, schien übrigens eine derartige Gleichstellung mit den Engeln geradezu zu fordern. Sie war gewissermassen der Lohn, den Gott ihnen dafür schuldete, dass sie ihr Leben für seine Sache geopfert. Die Leiden, die sie um Christi willen erduldet, hatten den ursprünglichen Unterschied zwischen ihnen und den Engeln ausgeglichen[1]. Drum hatten auch die himmlischen Bewohner, die mit der grössten Spannung den Kämpfen der Märtyrer gefolgt waren[2], die Seelen ihrer künftigen Genossen sofort beim Abscheiden vom Leibe in Empfang genommen und sie im Triumph gen Himmel getragen[3]. Engel waren diesen Zügen vorangeschritten, Erzengel hatten das Geleite gegeben[4]. Bei ihrer Ankunft im Himmel waren die übrigen Engel vereint mit allen Heiligen ihnen entgegengeeilt, um sie festlich zu empfangen. Mit Lilien und Rosen

1) Eusebius, Lobrede auf die Märtyrer, Journal of sacred Literature N. S. VI p. 130.

2) Basilius, In quadrag. Martyres 7 f.

3) Paulinus Nol. ed. Hartel, Carm. XVIII, 138 ff.; Prudentius, Peristeph. V, 373 f.; XIV, 92; Asterius Amas., Hom. 12 in laudem s. Steph. (Migne Gr. 40, 349).

4) Chrysostomus, Laudatio sanctorum omnium qui martyrium toto orbe sunt passi 2.

hatten sie die Bahn bestreut, die sie ziehen würden. Sie hatten die Neuangekommenen bei der Hand genommen und als tapfere Helden willkommen geheissen, sie sodann mit grossem Geleit zum Throne des Königs der Himmel geführt, bis zum Orte, wo die Cherubim ihre Loblieder singen und die Seraphim auf ihren Fittigen schweben. Dort waren die Märtyrer in den himmlischen Chor eingetreten und hatten begonnen, gemeinsam mit ihm Gott zu verherrlichen[1].

Der Gläubige kann sich daher den verklärten Märtyrer gar nicht anders vorstellen, denn als Mitbürger der Engel, als Glied ihrer Chöre, als mit ihnen im Himmel frohlockend[2]. Weder innerlich noch äusserlich unterscheidet er sich von ihnen. Er ist angetan mit demselben himmlischen Kleide[3]. Er bewohnt dieselben Regionen des Himmels. Er erfreut sich derselben Unsterblichkeit und derselben ewigen Jugend[4]. Er ist rein und heilig wie sie[5]. Wohl ist er mit einem Leibe umkleidet, aber es ist ein verklärter Leib, und auch die Engel sind keine reinen Geister, sondern mit einer gewissen Leiblichkeit behaftet. Sowenig wie den Engel verhindert aber diese Leiblichkeit den Märtyrer, sich frei nach allen Richtungen des Weltalls zu bewegen. Er ist nicht in den Himmel gebannt, kann vielmehr auch auf Erden als Geist erscheinen, wann er will. Er kann sogar bald hier, bald dort wirken, da er mit einer Schnelligkeit von einem Ort zum andern sich bewegen kann, die für seine Verehrer der Allgegenwart gleichkommt, aber allerdings von dem alleinigen Hieronymus[6] dogmatisch begründet worden ist, und zwar mit der Bemerkung, dass, da nach der Schrift die Märtyrer dem Lamme folgen, wohin es geht, das Lamm aber allgegenwärtig sei, auch die Märtyrer als überall gegenwärtig gedacht werden müssten.

Bezeichnender für die herrschenden Vorstellungen vom Wesen der verklärten Märtyrer als dieser vielleicht unbedachte Ausspruch ist das Wort des Chrysostomus, dass Märtyrer und Engel sich nur dem Namen nach von einander unterscheiden[7].

2. Weil sie Bewohner desselben Himmels sind und sich derselben Eigenschaften und Vorzüge erfreuen wie die Engel, eignen sich die Märtyrer zur Vollbringung derselben Aufgaben, mit welchen Gott ursprünglich nur die Engel betraut hatte. Wie diese stehen sie daher sowohl im Dienste Gottes als im Dienste der Menschen.

Ihr Dienst Gottes unterscheidet sich in keinem Stück von demjenigen, den die Engel darbringen. Auch sie halten sich stets in der Nähe Gottes auf. Bald umstehen sie seinen Thron, nehmen Teil an den Chören, die Gott in geheimnisvollen Liedern verherrlichen, oder bringen vereint mit den Mächten und Herrschaften Gott das Opfer der Anbetung dar[8]; bald bilden sie das Ge-

---

1) Chrysostomus l. c.
2) Augustin, Serm. 325; de civit. Dei VIII, 7; Theodoret, Graec. affect. curat. p. 305 Gaisf.; Eusebius, de laude Const. 7; Epiphanius, Haer. 78, 25.
3) Prudent., Peristeph. V, 10.
4) Chrysostomus l. c. 1.
5) Vgl. Theodoret p. 145.
6) Hieronymus, adv. Vigilantium 6.
7) Chrysostomus l. c. 1.
8) Gregor. Nyss., de Theodoro p. 745 Migne; Chrysostomus l. c. 2.

folge Gottes im Himmel, als seine Trabanten und Leibwächter[1]. Und ähnlich begleiten sie das Lamm, wohin es geht.

Doch gilt den Gläubigen der Dienst der Märtyrer bei Gott mehr oder minder als etwas Nebensächliches, als etwas, das im Grunde die Engel allein besorgen könnten. Ganz anders verhält es sich in ihren Augen mit dem Dienste der Märtyrer an den Menschen. Und wie sie selbst, so scheinen auch die Märtyrer in diesem Stück geurteilt zu haben. Denn nicht bloss schämen sie sich, trotz der Herrlichkeit, zu der sie gelangt sind, ihrer noch auf Erden lebenden Brüder nicht, sondern hängen ihnen mit noch grösserer Liebe an als in ihrem Erdenleben[2] und sind bemüht, sich ihnen behilflich zu erweisen.

Es geschieht dies dadurch, dass sie entweder Gott veranlassen, zu Gunsten ihrer Schutzbefohlenen zu wirken, oder aber in selbständiger Weise in die irdischen Verhältnisse eingreifen.

Die ältere Vorstellung ist die, dass die Märtyrer als Fürbitter der Menschen bei Gott tätig sind. Vermöge ihrer engelischen Natur sind sie imstande, die Vorgänge auf Erden zu überschauen, die Gebete zu vernehmen, welche die Menschen zum Himmel senden. Wie die Engel bringen sie diese Gebete vor den göttlichen Thron, begnügen sich jedoch nicht damit, dass sie tatsächlich Gott zu Ohren kommen[3], sondern unterstützen sie noch durch ihre Vorstellungen und Bitten[4]. Nicht anders verfahren sie mit den Bitten, welche die Menschen unmittelbar an sie selbst richten. Sie gleichen königlichen Günstlingen, welche das Ansehen, das sie bei ihrem Gebieter geniessen, dazu benutzen, die Gesuche derer, die sie um ihren Beistand angegangen, zu befürworten und ihre Genehmigung zu erlangen.

Der Inhalt dieser Gesuche ist der mannigfaltigsten Natur. Viele haben zum Gegenstand die Sündenvergebung[5]: die Märtyrer sollen die Vergebung der Sünden ihrer noch auf Erden lebenden Brüder erwirken[6]. Noch öfter nimmt man zum voraus ihre Hilfe in Anspruch für den grossen Gerichtstag: als Beisitzer Gottes oder Christi möchten sie beim Weltgericht den Richter gnädig stimmen, die Menschen trotz ihrer Sünden vor der Verdammnis retten und ihnen zur Erlangung des ewigen Lebens verhelfen[7]. Je länger je mehr sind es jedoch vorwiegend irdische Anliegen, mit deren Besorgung bei Gott man die Märtyrer betraut. Man wendet sich an sie, um durch ihre Vermittelung die Abwendung des Unglücks von Gott zu erlangen oder derjenigen Güter und Segnungen teilhaftig zu werden, nach welchen man sich in besonderer Weise sehnt, und zweifelt um so weniger an ihrer Bereitwilligkeit, auch in diesen Stücken den an sie gerichteten Bitten zu willfahren[8], als man weiss, dass sie die Schwachheit der menschlichen Natur, die Leiden und Bedürfnisse

---

1) Gregor Nyss. l. c. p. 740 ὡς δορυφόρον τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντες . . .
2) Chrysostomus, In Rom. Hom. 32, 2.
3) Prudentius, Peristeph. I, 18 audiunt statimque ad aurem regis aeterni ferunt.
4) Theodoret l. c. p. 305.
5) Prudentius, Peristeph. V, 556 ff.; IV, 190; Victricius, de laude sanctorum 1 (Migne Lat. 70, 443): nostra sit apud sanctos prima petitio, ut peccata nostra pia miseratione advocationis excusent.
6) Ambrosius, de viduis 9.
7) Prudent. IV, 9 ff.; VI, 157 ff.; X, 1132 ff.; Paulinus, Carm. XIV, 120 ff.; Gregor. Nyss., In quadrag. martyres p. 784 M.; Ephraem, Carmina Nisibena n. 43 bei Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland (1882) S. 174.
8) August., Serm. 302, 1.

der Menschen aus eigener Erfahrung kennen[1]. Und wirklich entsprechen die Märtyrer allen auf sie gesetzten Hoffnungen. Wie Advokaten[2] vertreten sie in der nachdrücklichsten Weise[3] sowohl die geistigen als die materiellen Interessen ihrer Schutzbefohlenen vor Gott. Ihr Unternehmen ist aber immer von Erfolg begleitet[4]. Denn was der einzelne nicht zu erwirken vermöchte, das erreicht er um so sicherer durch die Mithilfe seiner Genossen[5]. Gott vermag eben denjenigen nichts abzuschlagen, die ihr Leben für ihn geopfert haben. Gleichwie Soldaten, wenn sie bedeckt sind mit Wunden, die sie in der Schlacht davongetragen, ihren König freimütig anreden dürfen, so können auch die Märtyrer von dem Könige des Himmels alles erhalten, was sie wollen, wenn sie ihm die Wundmale zeigen, die sie an ihrem Leibe tragen[6].

Indessen, wie bedeutende Erfolge die Märtyrer durch ihre Fürsprache bei Gott erlangen mochten, so genügte diese Art ihrer Tätigkeit noch keineswegs der grossen Zahl ihrer Verehrer. Dieselben forderten vielmehr, dass sie in selbständiger Weise zu ihren Gunsten in die irdischen Verhältnisse eingriffen. Ihrem religiösen Denken entsprach es eben, dass diejenigen, deren Beistand sie anriefen, ihn in eigener Person leisteten. Vielen mochte es auch zur Beruhigung gereichen, dass ihre oft so kleinlichen und egoistischen Bitten nicht erst zur Kenntnis Gottes gebracht werden müssten, sondern kurzer Hand von den Märtyrern erledigt werden könnten. Eine Beeinträchtigung der Allwirksamkeit Gottes schien ihnen dieses selbständige Handeln der Märtyrer um so weniger zu begründen, als sie fest davon überzeugt waren, dass Gott alle Bitten und Vorschläge genehmige, welche die Märtyrer ihm vortrügen, dass es daher einen nur geringen Unterschied begründe, ob er die vorgeschlagene oder bereits vollbrachte Tat billige. Wozu übrigens hätte er die Märtyrer mit so hohen Vorzügen ausgestattet, sie der Natur der höchsten Engel teilhaftig gemacht, ihnen eine Macht verliehen, die für alle Bedürfnisse und alle Nöte genügte[7], wenn es nicht in seiner Absicht gelegen hätte, ihrer auf die Menschen gerichteten Tätigkeit den weitesten Spielraum zu lassen?

Zu selbständigem Handeln von Gott ermächtigt und von ihren Verehrern dazu aufgefordert, üben denn auch die Märtyrer eine Art von Vorsehung im kleinen über die gläubige Menschheit aus. Sie sind zur Hilfe allzeit bereite

---

1) Gregor. Nyss., de Theodoro p. 748 M.; Ambrosius, de viduis 9; Asterius, Hom. X in ss. martyres (Migne Gr. 40, 317).

2) Gregor. Nyss., In quadr. mart. p. 788 M.: παράκλητοι; Chrysost., Hom. cont. ludos 1: συνήγοροι; August., Serm. 285, 5: advocati; Römische Inschrift des vierten Jhs. bei Rossi, Bull. di arch. crist. 1864 p. 34: advocati; s. Smith and Cheetham II S. 1579; Tourret, Etude épigraphique, Rev. archéol. 1878, T. 35 S. 153.

3) Eine ganze Nacht hindurch hat Johannes der Täufer bei Gott angehalten, um zu erlangen, dass Theodoret von den mörderischen Anschlägen der Marcioniten verschont bliebe, Theodoret, Hist. religios. 21. Welche kühne Sprache mitunter die Märtyrer Gott gegenüber führten, lehrt die dem Victor Vitensis zugeschriebene Homilia in S. Cyprianum bei Trombelli I, 1 p. 128, und noch deutlicher Ioannes Thessalonicensis, Miracula s. Demetrii XV, 152 f. (Migne Gr. 116, 1320).

4) Prudentius XII, 181 f.; Chrysostom., Laudatio martyr. Aegyptiorum 1.

5) Basilius, In quadr. Martyres 8; Gregor. Nyss., de Theodoro p. 748 M.; in quadr. mart. p. 788.

6) Chrysost., In Iuventinum et Maximinum 3: οὗτοι τὰς κεφαλὰς ἃς ἀπετμήθησαν ἐπὶ τῶν χειρῶν βαστάζοντες καὶ εἰς μέσον παράγοντες, εὐκόλως ἅπαντα, ὅσα ἂν θέλωσι, παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν ἀνύειν δύνανται; de Bernice et Prosdoce 7.

7) Gregor. Nyss., In quadr. martyres p. 788.

Patrone [1], Schutzherren, Vorkämpfer, Wächter und Hirten der Menschen [2]. Das seelische und physische Leben der Gläubigen steht unter ihrer unmittelbaren Obhut. Sie gewähren den Menschen ihren Beistand in den Versuchungen der Welt, halten die dämonischen Mächte von ihnen fern [3], bewahren sie vor der Sünde und nehmen die Seelen bei ihrem Abscheiden vom Leibe in Empfang, um sie vor der Gewalt der Hölle zu schützen und sie in den Himmel zu tragen [4].

Aehnlich lassen sie den Menschen ihre Hilfe angedeihen in allen Nöten des irdischen Daseins, in allen Gefahren, die ihrem Leben, ihrem Glück oder auch nur ihrem Wohlstand drohen. Sie bringen den Bedrängten Hilfe, verscheuchen die Krankheiten und heilen Schwächen aller Art [5]. Sie begleiten die Gläubigen auf ihren Wegen, vereiteln die Anschläge, die böse Menschen gegen sie planen, besänftigen das Meer, das sie zu verderben droht, verhelfen ihnen zu einer glücklichen Rückkehr in die Heimat [6]. Sie erfreuen sie durch Träume, Erscheinungen und Vorherverkündigungen der Zukunft [7] und stehen ihnen bei der Arbeit bei [7]. Sie fördern ihren Wohlstand und schützen sie vor materiellen Verlusten [8]. Sie gewähren unfruchtbaren Ehen Kindersegen und geben bereits hingeschiedene Kinder ihren Eltern zurück [9]. Sie verlängern die Lebensfrist ihrer Verehrer [10] und erweisen sich überhaupt als schützende, segnende Mächte, die keine höheren Sorgen kennen, als sich den Menschen behilflich zu erweisen [11].

Nicht anders als über einzelne Menschen erstrecken sie ihre Fürsorge über

---

1) Die erste sicher datierbare Uebertragung dieses, zumal im Abendland so inhaltsreichen Prädikats auf die Märtyrer findet sich bei Ambrosius. Epist. 22, 11 nennt er Gervasius und Protasius patroni der Orthodoxen Mailands. Geläufig ist die Bezeichnung sowohl Paulinus Nol., der des öftern (Carm. XIII, 27; XIV, 105; XVIII, 5; XX, 11) seinen Felix als patronus bezeichnet, als dem Prudentius (Peristeph. II, 579; VI, 145; XIII, 106), für welchen bereits alle Märtyrer patroni zu sein scheinen. Aehnlich urteilt Augustin, de cura pro mort. 6. Auch auf einer gallischen Inschrift (Le Blant, Inscript. chrét. n. 492) erscheinen die patroni martyres (diese und weitere Stellen bei Smith und Cheetham l. c. S. 1578 ff.; Kraus, R.-Enc. II S. 598 ff.; Tourret l. c. S. 153; 289). Wie der irdische konnte der himmlische patronus die Vertretung und den Schutz sowohl ganzer Städte und Provinzen als einzelner Menschen übernehmen. In der Regel waren die Märtyrer die natürlichen patroni der Städte, in welchen ihr Leib begraben lag (Ambrosius l. c.). Ihre Verehrer erwarteten von ihnen sowohl die Vertretung ihrer Interessen vor Gott als unmittelbaren Schutz in allen Nöten (Smith S. 1580), wie denn auch die Reliquien, die als Unterpfänder dieses Schutzes galten, patrocinia genannt wurden (Kraus, R.E. II, 599).

2) Chrysostomus, de Bernice et Prosdoce 7; Asterius, In ss. martyres (Migne Gr. 40, 324): προστάται. Theodoret l. c. p. 319 πρόμοι ἀνθρώπων καὶ πρόμαχοι καὶ ἐπίκουροι. Basilius, In quadr. Martyres 8.

3) Gregor. Nyss., In quadr. martyres p. 788 M.

4) Maximus Taur., In nat. Sanct. Taurin. Hom. 81 (Migne Lat. 57, 428): semper nobiscum sunt, nobiscum morantur, hoc est, et in corpore nos viventes custodiunt et de corpore recedentes excipiunt: hic ne peccatorum nos labes assumat; ibi ne inferni horror invadat; Gregor. M., Dial. IV, 12.

5) Leo M., Serm. 5; Gregor. Naz., Orat. 4 in Julian. I, 69.

6) Theodoret l. c. p. 332; Gregor. Nyss., In quadr. martyres S. 788; Prudentius XII, 179 f.

7) Gregor. Naz. l. c. ἐπιφάνειαι καὶ . . . προρρήσεις.

8) Basil., in Mamant. 1.

9) Theodoret l. c. p. 331.

10) Ambrosius, De excessu fratr. Satyri I, 17.

11) Basilius Seleuc., De vita ac mirac. Theclae (Migne Gr. 85, 565) Θέκλα ἀεὶ παροῦσα, ἀεὶ φοιτῶσα τῶν δεομένων ἐπαΐουσα, πάντοτέ τε καὶ πάντας ἀφθάνως ἐφορῶσα· ὑγιαίνοντας, ἀρρωστοῦντας, εὐθυμοῦντας, πλέοντας, ὁδοιποροῦντας, κινδυνεύοντας, μὴ κινδυνεύοντας.

grössere Vereinigungen[1]. Sie wachen über die einzelnen christlichen Gemeinden, sie sind die Hirten, welche die heiligen Herden weiden und weiden helfen, sie unterweisen, sie zum Guten leiten, ganz im besondern aber die gefährlichen Wölfe von ihnen abwehren[2]. Sie sind die Beschützer der Städte und ganzer Provinzen[3]. Sie halten Seuchen, Hungersnöte und andere Plagen von ihnen fern[4]. Sie sind wie Festungstürme und Mauern, welche den äusseren Feind verhindern, in das Land einzubrechen und dessen Frieden zu stören[5]. Ist aber dennoch ein Krieg ausgebrochen, so bestärken sie den Mut ihrer bedrängten Verehrer[6] oder treiben den Feind zurück[7], indem sie zwar nicht ein scharf geschliffenes Schwert, wohl aber das Unheil abwehrende, allmächtige Kreuz Christi gegen ihn schwingen[8]. Vor noch grösseren Gefahren jedoch werden sie am Ende der Zeiten, bei Zusammenbruch des Weltalls und beim grossen Weltbrand diejenigen Städte bewahren, deren Schutz sie übernommen haben[9].

3. Nicht ganz so einhellig wie der Glaube, dass die Märtyrer in allen Lagen des Lebens ihren Verehrern beizustehen vermöchten, war in der nachconstantinischen Zeit die Vorstellung von der Art und Weise, in der sie ihre Wirksamkeit in der Welt ausübten. Sogar einem Augustin blieb es zweifelhaft, ob die Märtyrer in eigener Person ihren Verehrern beistünden oder ob sie lediglich Bitten für die Menschen einlegten, Gott aber durch den Dienst der Engel ihre Gebete erfülle[10].

Bei letzterer Vorstellung mögen wohl die Wenigen stehen geblieben sein, denen die Wahrung der göttlichen Allwirksamkeit in besonderer Weise am Herzen lag. Sie genügte übrigens zur Erklärung einer ganzen Reihe von Tatsachen, welche die Verehrer der Märtyrer an ihrer Person zu erfahren pflegten. In sehr zahlreichen Fällen erfolgte ja die Hilfe der Märtyrer in einer Weise, die an sich nichts Auffallendes hatte, die folglich vermittelst des auch sonst üblichen gewöhnlichen Aktionsapparates Gottes hätte bewirkt werden können. Wenn ein Kranker, der die Hilfe der Märtyrer angerufen, die Gesundheit wieder erlangte, wenn der Reisende wohlbehalten in die Heimat zurückkehrte, wenn der Gläubige vor Gefahren bewahrt blieb, von denen er sich in besonderer Weise bedroht geglaubt, so waren dies Dinge, die keineswegs zur Annahme aussergewöhnlicher Faktoren in der Weltregierung nötigten.

Indessen entsprach der Gedanke, dass die von den Märtyrern erbetene Hilfe nicht sowohl von ihnen selbst, als vielmehr von Gott geleistet werde, denn doch zu wenig der Denkart der grossen Zahl, als dass er für dieselbe

1) Basilius l. c. καθ' ἕνα, κατὰ πολλοὺς, κατ' οἴκους, κατὰ γένη, κατὰ πόλεις, κατὰ δήμους.

2) Gregor. Naz., De Cypriano Mart. 19; Orat. 35, 1; Gregor. Nyss., de Theodoro p. 748 M.; Basilius, de Mamante 8.

3) Theodoret p. 305; Passio XXXVII martyrum Aegyptiorum 3 p. 578 Ruin.; C. I. L. VIII n. 5352; Basilius Caes., In quadr. Mart. 8; Basilius Sel., l. c. p. 580 ff.; Sophronius, Narratio miraculorum ss. Cyri et Ioannis 46 (Migne gr. 87, 3596).

4) Gregor. Nyss., In quad. martyres p. 788 M.; Cyrillonas bei Bickell, Gedichte syr. K.V. (1872) S. 18.

5) Paulinus, Carm. XIX, 329 ff.; Balaeus bei Bickell S. 107; Jacob von Sarug ebenda S. 276; Inschriften bei Tourret S. 290.

6) Augustin, de cura pro mort. 19; Evagrius, Hist. eccles. IV, 28.

7) Le Blant, Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule (1892) 526 f.

8) Gregor. Nyss., de Theodor. p. 737 M.

9) Prudentius IV, 5 ff.

10) Augustin, de cura pro mortuis 16.

hätte massgebend werden können[1]. Ebensowenig schien er in Einklang gebracht werden zu können mit den religiösen Erfahrungen, über welche die meisten Gläubigen verfügten. Den ihnen gewordenen Beistand hatten sie als die unmittelbare Antwort auf ihre an die Märtyrer gerichteten Gebete empfunden, als die Wirkung eines besondern Eingreifens ihrer himmlischen Gönner in den Lauf der Dinge. Von dieser Empfindung auf die Wirklichkeit zurückzuschliessen, lag aber für sie um so näher, als die Annahme, zu der sie dabei gelangten, beinahe in allen Stücken sich mit Vorstellungen deckte, welche Jahrhunderte hindurch das Denken der alten Völker bedingt hatten und nun noch immer nachwirkten: den Vorstellungen von der Wirkungsweise der Heroen in der Welt. In der Tat vereinigt der Märtyrer beinahe alle Eigenschaften und Vorzüge in sich, welche nach dem Urteil der Heiden ihre Heroen in so hohem Mass befähigten, in die irdischen Verhältnisse einzugreifen und ihren Verehrern in unmittelbarer Weise beizustehen.

Nicht anders als der Heros gehört der Märtyrer zu gleicher Zeit zwei Sphären an, der himmlischen und der irdischen. Nach oben ist er angezogen durch sein nach dem Tode ihm verliehenes hohes geistiges Wesen, nach unten durch die Ueberreste des Leibes, den er einst bewohnt hat. So wenig wie der Heros hat daher der Märtyrer seine Beziehungen zu der irdischen Welt vollständig gelöst. Ja er ist durch noch stärkere Bande als dieser mit ihr verbunden. Denn der Leib, den er auf Erden zurückgelassen hat, ist nicht etwa bloss die Hülle, die einst seine Seele umschlossen; er ist vielmehr dazu bestimmt, am grossen Auferstehungstage mit dem geistigen Wesen des Märtyrers sich wiederum zu einem einheitlichen Organismus zu verbinden[2]. Aus diesem Grunde fahren die leiblichen Ueberreste des Märtyrers fort, gewissermassen ein Stück seiner selbst zu bleiben. Sie üben daher eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf sein geistiges Wesen aus, ziehen dasselbe in den Bereich der Welt herab und bewirken, dass der Märtyrer sich nicht anders denn als Bürger zweier Welten fühlen kann. Wohl ruht der Schwerpunkt seines Daseins im Himmel. Aber zu jeder Zeit steht es ihm zu, in die diesseitige Welt einzutreten. Das Grab ist für ihn eine stets offenstehende Türe in die irdische Sphäre. Und zwar gilt in seinen Augen als Grab nicht bloss der Ort, an

1) Um so weniger, als das Recht, auf Gott einzuwirken, um ihn zum Eingreifen zu Gunsten dieses oder jenes zu bewegen, keineswegs als ein ausschliessliches Vorrecht der Märtyrer galt. Nicht anders als im Zeitalter der Verfolgungen (s. oben S. 132 f.) glaubte man noch in der nachconstantinischen Zeit, dass die verklärten Frommen als Fürsprecher ihrer noch auf Erden lebenden Angehörigen bei Gott einzutreten imstande wären. „Gregor von Nazianz ruft in den Epitaphien auf seine Mutter Nonna (Epitaph. n. 81, Migne gr. 38, 53) diese sowie seinen verstorbenen Vater an, ihn durch ihre Gebete zu retten, da jene ihm auch früher schon oft geholfen hat, indem sie durch ihr Gebet Gott besänftigte. Ambrosius äussert sich in Bezug auf die Empfehlungen, welche sein verstorbener Bruder Satyrus ihm bei Gott erwirken wird, in ähnlicher Weise, wie es sonst in Bezug auf die Märtyrer geschah (de excessu fratris sui Satyri I, 18). Hieronymus versichert in seinem Trostbrief an Paula wegen des Todes ihrer Tochter Blaesilla (Epist. 39, 6) die Mutter, dass die Verstorbene für sie bittet und auch ihm Vergebung seiner Sünden erlangt; vgl. Damasus, Epigr. n. 10.“ Doch für einen noch weitern Kreis konnte der vollendete Fromme wirken. „Gregor von Nazianz (Orat. 18, 4) zweifelt nicht, dass sein Vater nach dessen Tod seiner Gemeinde mehr gewähren kann durch sein Gebet, als er derselben während seines Lebens durch seine Lehren und Ermahnungen genützt hat, weil er jetzt näher bei Gott ist“: Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen (1900) S. 179.

2) Prudent. VI, 136 ff.; Paulinus Nol., Carm. XVIII, 190 ff.; Chrysost., In Rom. Hom. 32, 2.

welchem sein ganzer Leib bestattet worden ist und noch ruht, sondern ein jeder Ort, an welchem ein noch so geringer Teil des Leibes vorhanden ist. Denn wie sollte er, im Falle seine leiblichen Ueberreste zerstreut worden sind, zwischen den einzelnen Teilen eine Auswahl treffen? Sie alle gehörten ja zu seiner leiblichen Natur und sind bestimmt, einst zu jenem Leibe wiederum zusammengefügt zu werden, den er nach der Auferstehung beziehen wird. Drum haben sie alle für ihn denselben Wert, üben sie dieselbe Anziehungskraft auf ihn aus. Sie sind daher für ihn ebensoviele Sammel- und Ruhepunkte auf Erden, Orte, an welchen er sich gleichsam von Rechts wegen aufhalten darf, wo er die Bitten seiner Verehrer am leichtesten entgegenzunehmen vermag[1], von wo aus er sich nach allen Richtungen verbreiten kann, um seinen Schützlingen beizustehen und zu ihren Gunsten die Taten auszurichten, die er für gut findet.

Er vollbringt sie kraft der höheren Machtbefugnisse, die ihm Gott verliehen und die ihm gestatten, nach Art der gewöhnlichen Vermittler der göttlichen Weltregierung, der Engel, in unmittelbarer Weise in die Natur und das Menschenleben einzugreifen. Er tut es oft in sichtbarer, meist in unsichtbarer Weise. Sichtbar, dem Scheine nach ein Mensch, aber nicht gebunden an die Bedingungen des menschlichen Daseins, wirkt er zunächst da, wo es gilt, den Mut seiner Verehrer zu heben, ihnen die Gewissheit seiner Gegenwart zu vermitteln. So sind die heiligen Apostel und Märtyrer Johannes und Philippus auf weissen Rossen dem Kaiser Theodosius während seines Feldzugs gegen den Usurpator Eugenius erschienen und haben ihn geheissen, guten Muts zu sein, den Feind am folgenden Tage anzugreifen und auf Sieg zu hoffen[2]. Zu demselben Zweck hat sich der heilige Felix von Nola seinen von den Barbaren belagerten Landsleuten gezeigt[3]. Zu unzähligen Malen sind die Märtyrer Kranken erschienen, um ihnen das Heilmittel zu offenbaren, durch welches sie ihre Gesundheit wieder erlangen könnten[4]. Aber auch sonstige Hilfe bringen sie in sichtbar menschlicher Gestalt. So haben die Schiffer den h. Phokas oft gesehen, wie er nachts, mitten im Sturm, den Steuermann geweckt oder mit eigener Hand Segel und Tauwerk in Ordnung gebracht oder, auf dem Buge stehend, die Schiffsleute auf die seichten Stellen und Klippen

1) Wie verbreitet die Vorstellung war, dass der Märtyrer bei seinen Reliquien zugegen ist (s. Hieronymus, adv. Vigilant. 8), ergibt sich daraus, dass sein Grabmal geradezu sein Haus genannt wird (renovata domus martyris Hippolyti, schreibt Damasus, Bulletino di archeol. crist. 1883 S. 60 f. bei Allard, Rome au IVe siècle, Revue des quest. hist. 1884, T. 36 p. 27). Er selbst gilt als Hausherr (dominaedius: Paulinus Nol., Epist. V, 15; XVIII, 3 und andere Stellen mehr bei Hartel, Carmina S. 425). Sobald man seiner braucht, eilt man zu dem Ort, wo seine Reliquien ruhen, um ihn daselbst anzurufen (Augustin, Civ. Dei XXII, 8, 10. 18; Cyrill Scythopol., Sabae vita 78; Gregor. Tur., de gloria martt. 44). Hier ist er sicher zu treffen. Er selbst glaubt sich verpflichtet, an diesem Orte zu weilen, denn wenn dringende Angelegenheiten ihn anderswo hin gerufen, entschuldigt er sich wegen seiner zufälligen Abwesenheit (Cyrill. Scyth. l. c.).

2) Theodoret, Hist. eccles. V, 24. Dass diese Erscheinung kein Traumgebilde war, ergibt sich für den Berichterstatter daraus, dass ein einfacher Soldat die Märtyrer gleichfalls gesehen hat. In der Schlacht selbst blieben sie zwar unsichtbar, verliehen aber nichtsdestoweniger dem Kaiser den Sieg, dadurch dass sie einen gewaltigen Wind erzeugten, der den Feinden den Staub in die Augen blies und sogar ihre Pfeile zurückwarf.

3) Augustin, de cura pro mort. 19.

4) Petrus der Iberer, übers. von Raabe (1895) S. 104; Procopius, de aedific. p. 193 Dind.; Gregor. Tur., de gloria martyr. 98. 100.

aufmerksam gemacht hat[1]. Aus dem Munde des h. Stephanus selbst hat eine alte Frau vernommen, dass er, von Schiffbrüchigen angerufen, denselben zu Hilfe geeilt sei und sie gerettet habe. Bei diesem Geschäfte war der Heilige so durchnässt worden, dass das Meerwasser auf den Boden träufelte, auf dem er stand[2].

4. Indessen sind es in der Regel doch nur besonders wichtige Angelegenheiten, welche den Märtyrer veranlassen, in eigener Person auf Erden zu erscheinen und sozusagen selbst die Hand ans Werk zu legen. In den meisten Fällen wirkt er als unsichtbarer Geist, so dass seine Gegenwart nur durch den Glauben empfunden werden kann. Noch öfter aber wirkt er vermittelst seiner Reliquien.

Die Reliquie ist eben nicht bloss das Medium, durch welches der verklärte Märtyrer in die irdische Sphäre eintritt. Sie bildet nicht bloss seinen Sitz während seines Aufenthalts auf Erden, sondern sie ist gewissermassen ein bleibendes Depositum seiner übernatürlichen Kräfte. Sie umschliesst sowohl diejenigen übernatürlichen Kräfte, die ihr der Märtyrer zu seinen Lebzeiten mitgeteilt, als solche, die er ihr aus der höheren Machtsphäre, in die er versetzt worden, zugeführt hat. Und zwar kommt es nicht darauf an, ob die betreffende Reliquie die gesamten leiblichen Ueberreste oder nur einen Teil derselben darstelle. Denn, da der noch lebende Märtyrer seinen gesamten Leib in derselben Weise durchgeistigt und alle Teile desselben mit derselben übernatürlichen Kraft durchdrungen hat, da anderseits sein verklärter Geist mit jedem einzelnen seiner irdischen Ueberreste in derselben dauernden Verbindung steht und ihm dadurch höhere Kraft zuführt, kann auch die kleinste Partikel seiner Reliquien die volle, ganze Kraft derselben umschliessen. Mochte daher der Leib des Märtyrers in noch so viele Teile zerstückelt worden sein, die ihm inhärierenden Kräfte bleiben ungeteilt[3].

Eine jede Reliquie ist aus diesem Grunde Trägerin übernatürlicher Kräfte. Sie gleicht einer Quelle, die beständig überfliesst, ohne je zu versiegen, einem Lichte, das unausgesetzt seine Strahlen aussendet, ohne irgend etwas von seiner Leuchtkraft einzubüssen[4]. Die von ihr ausgehenden Kräfte durchdringen alles, was mit ihr in Berührung gerät: Menschen, Gegenstände, selbst den Boden, in dem sie ruht[5]. Die wenigsten fassen diese Kräfte als rein geistige auf[6]; für die grosse Zahl vollzog sich ihre Ausstrahlung ganz nach Art eines Naturprozesses, der nicht bloss durch den Glauben, sondern selbst durch die Sinne wahrgenommen werden konnte. In Rom wollte man sogar die Beobachtung gemacht haben, dass Tuchlappen, die einige Zeit auf dem Grab des Apostels Petrus gelegen hatten, ein höheres Gewicht nachwiesen, als vor ihrer Berührung mit der Reliquie[7]. Die Kräfte, die in sie eingeströmt waren, bil-

1) Asterius, Hom. in Phocam, M. gr. 40, 310 sq.
2) Gregor. Tur., de gloria martt. 34.
3) Theodoret p. 305 f. μερισθέντος τοῦ σώματος ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε · καὶ τὸ σμικρὸν ἐκεῖνο καὶ βραχύτατον λείψανον τὴν ἴσην ἔχει δύναμιν τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς διανεμηθέντι μάρτυρι · ἡ γὰρ ἐπανθοῦσα χάρις διανέμει . . . Vgl. die unten anzuführenden Stellen.
4) Chrysostom., In Sanctos Maccabaeos Homil. I, 1.
5) Basilius, In Iulittam 2.
6) Chrysost., de Babyla contra Julian. 12; Sozomenus, H.E. V, 19.
7) Gregor. Tur., de gloria mart. 28 . . . a tumulo palliolum elevatum ita imbuitur divina virtute, ut multo amplius quam prius pensaverat ponderet. Cf. de virtt.

deten also einen wägbaren Stoff. Als nicht minder beweisend mochte der grossen Zahl eine andere Erscheinung gelten, die sie mitunter glaubte beobachten zu können: nämlich das Ueberfliessen des Oels aus den Lampen, die bei den Märtyrergräbern brannten, oder aus den Gefässen, in welchen man es in der Nähe der Reliquien aufgestellt hatte[1]. Denn dieses Ueberfliessen[2] schien sich lediglich dadurch erklären zu lassen, dass die Kräfte, die in das Oel eingedrungen waren, dessen Zuwachs bewirkt hatten, dass sie folglich materieller Natur waren.

Wie hoch man indessen von Gegenständen denken mochte, die in dieser Weise von höheren Kräften durchdrungen worden[3], so hat man ihnen doch nie denselben Wert zuerkannt und dieselben Wirkungen zugeschrieben wie den wirklichen Reliquien.

Die Wirkungen dieser Reliquien sind mannigfaltiger Art. Keine andere kann sich jedoch an Bedeutung messen mit derjenigen, die sie auf die Dämonen ausüben.

Die Reliquie ist eben wie durchdrungen von jenen übernatürlichen Kräften, die den Märtyrer bei seinen Lebzeiten erfüllt hatten und vermöge welcher er allein imstande gewesen war, die in der Verfolgung auf ihn einstürmenden Mächte der Hölle in Schach zu halten und zu überwinden. Dadurch, dass sie nicht mehr an dem Märtyrer selbst, sondern nur an dessen leiblichen Ueberresten haften, haben sie keinerlei Einbusse an Macht erlitten; ja, infolge der bleibenden Verbindung, in welcher der verklärte Märtyrer mit seinen Reliquien steht, vielmehr einen Zuwachs an Macht erfahren. In Gegenwart der Reliquien werden die Dämonen daher nicht bloss an die Niederlage erinnert, die ihnen der Märtyrer beigebracht hat, und dadurch entmutigt; die in der Reliquie enthaltenen Kräfte dringen vielmehr auf sie ein, verursachen ihnen die heftigsten physischen Schmerzen[4], so dass sie oft durch den Mund derjenigen, die sie in Besitz genommen, laut aufschreien, die Gräber der Märtyrer mit ihrem Gebrüll erfüllen, in wilder Flucht davonjagen und sich erst ausserhalb des Wirkungsbereiches der Reliquien geborgen fühlen.

Kein anderes Wunder verrichtet aus diesem Grunde die Reliquie so schnell und so sicher wie die Heilung von Besessenen. Es genügt in den meisten Fällen, Kranke dieser Art mit der Reliquie in Berührung zu bringen, damit die in ihr enthaltenen Kräfte auf den Dämon eindringen und ihn, meist nach kurzem Kampfe, nötigen, seine Beute preiszugeben[5].

S. Martini I, 11: Seidenstoffe, die eine Nacht hindurch auf dem Grab des Heiligen von Tours gelegen, in quibus tanta beati viri infusa est gratia, ut tandiu elevarent in sublime aeneam libram, quantum habere poterat quo ascenderet momentana.

1) Smith and Cheetham II S. 1453; Kraus, R.E. II S. 522 ff.

2) Greg. Tur., de glor. mart. 5. 15; cf. de glor. conff. 84; Antoninus Martyr, Itinerarium 20.

3) Auch der Staub, der in der Nähe des Märtyrergrabes gelegen (Gregor. Nyss., In quadr. martyr. p. 740 M.), das Wasser, mit welchem man es abgewaschen, überhaupt jedweder Gegenstand, der mit der Reliquie, wäre es auch nur für einen Augenblick, in Berührung geraten war (Augustin, Civ. Dei XXII, 8, 11. 14), galten als Träger der übernatürlichen Kraft des Märtyrers und bewirkten daher Wunder.

4) Hilarius, ad Constantium August. 8: daemones mugiunt; Ambrosius, Epist. 22, 16; Chrysost., In Matth. Homil. 13, 5; de Droside 2; In sanctos Maccabaeos Homil. I, 1; In II Corinth. Hom. 26, 5; Hieronymus, adv. Vigilant. 5; Vita Paulae 13: cernebat variis daemones rugire cruciatibus; Balaeus: Bickell, Ged. syr. Kirchenväter S. 107.

5) Vgl. die eben angeführten Stellen. Augustin, Confess. IX, 7; Civ. Dei

Aber auch von andern Krankheiten vermag die Reliquie zu heilen. Weniger deutlich tritt zwar bei derartigen Prozessen der Zusammenhang zwischen der Dämonen bezwingenden Gewalt der Reliquie und der durch sie bewirkten Heilung zu Tage. Indessen, da in den Augen der grossen Zahl beinahe alle Krankheiten, die geistigen nicht bloss, sondern auch die leiblichen, von den verderblichen Einflüssen herrührten, welche die bösen Mächte, die Dämonen, auf den Menschen ausübten, mussten die der Reliquie innewohnenden Kräfte in hohem Masse geeignet erscheinen, die Heilung dieser Krankheiten entweder unmittelbar zu bewirken oder doch vorzubereiten. Dadurch, dass die Reliquie die Kranken der Einwirkung entzog, welche die Dämonen auf sie ausübten, hob sie die Stockung auf, welche die dämonischen Kräfte im menschlichen Organismus veranlasst hatten. In dieser Weise haben die Reliquien die Heilung solcher bewirkt, die mit Blindheit, Stummheit, Taubheit, Lahmheit behaftet waren[1]. In anderen Fällen genügten nun aber allerdings diese vorwiegend negativen Wirkungen der Reliquie nicht. Der leibliche Organismus bedurfte vielmehr einer unmittelbaren Zufuhr neuer, höherer Kräfte, um zu genesen oder, wo er bereits dem Tode verfallen war, zu neuem Leben zu erstehen[2]. Allein dank ihrer Verbindung mit dem himmlischen Märtyrer konnte die Reliquie auch derartige übernatürliche Kräfte vermitteln, so dass sie, wenigstens im Prinzip, fähig erscheinen musste, jedwede Krankheit zu heben und tote Leiber wieder zu beleben.

Der menschliche Organismus ist jedoch nicht der einzige Gegenstand, auf den die Reliquie einwirken kann. Sie strahlt vielmehr die in ihr enthaltenen Kräfte in einer Weise aus, dass sie selbst auf weite Entfernungen die Macht der Dämonen zu brechen oder sie wenigstens an der Ausübung ihrer gewohnten Praktiken zu verhindern vermag[3]. Sie ist daher imstande, ganze Städte, ja ganze Gegenden vor den Anschlägen der bösen Geister zu schützen, alles Unheil von ihnen fernzuhalten, das jene über sie zu bringen gewohnt sind, wie Naturplagen, Krieg, innere Zwietracht[4]. Diese mehr negativen Wirkungen werden aber auch hier ergänzt durch die höhern Segnungen und Güter, welche sie den Gläubigen vermittelt.

Dank dem unbegrenzten Vertrauen, das man ihr allenthalben entgegen-

---

XXII, 8, 8; Gregor. Naz., In Cyprianum 18; Chrysostom., de resurrect. 7; Paulinus, Carmen XIV, 21 ff.; Maximus Taurin., In natal. martt. Taurin. Homil. 81 (M. lt. 57, 429); Petrus der Iberer S. 104.

1) Augustin, Civ. Dei XXII, 8, 2. 8. 11. 12. 13.

2) Augustin l. c. n. 16–20, fünf Fälle von Totenerweckungen durch die Kräfte der Reliquien.

3) Die Reliquien des Babylas bewirken das Verstummen des Orakels in dem in ihrer Nähe gelegenen Tempel des Apollo: Chrysost., de Babyla contr. Julian 14 f.; nachdem aber Julian diese Reliquien hatte entfernen lassen, hörte der Bann, unter dem der Gott gestanden, wenn auch nur für eine kurze Zeit, auf, Philostorgius VII, 12.

4) Chrysostom., Laudatio martyr. Aegyptiorum 1 τὰ τῶν ἁγίων σώματα τείχους παντὸς ἀδάμαντος καὶ ἀρραγοῦς ἀσφαλέστερον ἡμῖν τειχίζει τὴν πόλιν· καὶ καθάπερ σκόπελοί τινες ὑψηλοὶ προβεβλημένοι πανταχόθεν, οὐχὶ τὰς τῶν αἰσθητῶν τούτων καὶ ὁρωμένων ἐχθρῶν προσβολὰς ἀποκρούονται μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ἀοράτων δαιμόνων ἐπιβουλάς, cf. In Ignatium 5; Paulinus Nol., Carm. XIX, 335 f.; Prudentius XIV, 1 ff.; Gazzera, Delle iscrizione cristiane antiche del Piemonte, in Memorie della reale Accademia, Torino 1851 p. 208: Aedificavit opus sanctorum pignora condens | praesidio magno patriam populumque fidelem | munivit tantis firmans custodibus urbem; Augustin, Serm. 296, 5 Iacet Petri corpus Romae, dicunt homines, iacet Pauli corpus Romae, Laurentii corpus Romae, aliorum sanctorum corpora iacent Romae, et misera est Roma, et vastatur Roma, affligitur, conteritur, incenditur!

brachte, ist die Reliquie zum eigentlichen Medium geworden, durch welches die Märtyrer ihre Wirksamkeit in der Welt ausüben. Geradezu unzählbar sind die Wundertaten, die sie bewirkt hat[1]. Davon zeugen auf Schritt und Tritt die literarischen Urkunden der nachconstantinischen Zeit[2]. Nach ihren Berichten zu urteilen, hätten die durch die Reliquien bewirkten Wunder zu den tagtäglichen Ereignissen gehört. Hier sind es ganze Haufen von Kranken, die durch die Reliquie geheilt, Tote, die durch sie wieder beseelt werden; dort sind es einzelne Städte, ganze Gegenden, die ihre Segnungen erfahren, durch sie mit geistigen und leiblichen Wohltaten beglückt werden. Und zwar bezeugen derartige Tatsachen nicht etwa kritiklose Legendenschreiber, sondern die gebildetsten Schriftsteller, die hervorragendsten Kirchenmänner der Zeit.

Der Glaube an die wunderwirkende Macht der Reliquie war eben über jeden Zweifel erhaben. Den besten Beweis für seine Stärke bietet wohl die Stellung, welche derjenige Kirchenvater zu ihm eingenommen hat, der nicht bloss als der geistig hervorragendste Vertreter der Kirche im nachconstantinischen Zeitalter gelten kann, sondern noch zu einer ungleich tieferen und reineren Auffassung des Christentums gelangt war, als seine Zeitgenossen. Dessen ungeachtet unterscheidet sich nicht bloss der Glaube Augustins an die wunderwirkende Macht der Reliquie in keinem Stück von demjenigen der borniertesten Heiligenanbeter seiner Zeit, sondern er hat die Reliquienwunder geradezu in den Kreis der christlichen Apologetik gezogen und sie zur Verteidigung und Verherrlichung des Christentums dienen lassen. In sein apologetisches Hauptwerk hat er eine ganze Reihe zum Teil ausführlicher Berichte über Wunder aufgenommen[3], welche zu seiner Zeit in seiner nächsten Umgebung, fast unter seinen Augen durch Reliquien bewirkt worden waren, darunter Heilungen von Blinden, Besessenen, Gichtbrüchigen, aber auch Totenerweckungen, und zwar nicht weniger als sechs, herbeigeführt durch die Berührung des Leichnams entweder mit der Reliquie selbst, oder mit einem Gegenstande, der Reliquienkräfte in sich aufgenommen hatte, folglich hier wie dort bewirkt durch Ueberleitung der in der Reliquie enthaltenen Kräfte in den entseelten Organismus.

Deutlicher noch als aus den anderen Urkunden des christlichen Altertums lässt sich an dem Wunderkatalog des Augustin das einzigartige Ansehen erkennen, in welchem die Reliquie bei der grossen Zahl gestanden hat. Als Sitz des verklärten Märtyrers in der Welt, als Mittel, durch welches er wirkte, galt sie ihnen als Ersatz für den Märtyrer selbst. Drum steht sie auch im Mittelpunkte des Märtyrerkults und bedingt vielfach die Formen, innerhalb welcher er sich bewegt.

---

1) August., Civ. Dei XXII, 8, 21 Si enim miracula sanitatum, ut alia faciam, ea tantum modo velim scribere, quae per . . gloriosissimum Stephanum facta sunt in Colonia Calamensi et in nostra, plurimi conficiendi sunt libri, nec tamen omnia colligi poterunt, sed tantum de quibus libelli dati sunt, qui recitarentur in populis.

2) Zu den lehrreichsten dieser Urkunden gehören Sophronius, Miracula Cyri et Johannis (M. gr. 87).

3) Augustin, Civ. Dei XXII, 8.

Drittes Kapitel.

Der einheimische Märtyrer.

Warum wird der einheimische Märtyrer in erster Linie verehrt? — Die aus der Verfolgungszeit bekannten Märtyrergräber. — Die nachträgliche Erweiterung der Märtyrerlisten. Das dadurch hervorgerufene Verlangen nach Entdeckung von Märtyrergräbern. Die neu- und alttestamentlichen Märtyrer. — Neuentdeckung von Märtyrergräbern auf Grund vermeintlicher Kennzeichen, Ueberlieferungen und Wunder. — Entdeckung von Märtyrergräbern durch Selbstoffenbarung der Märtyrer. Beispiele: Protasius und Gervasius und verwandte Fälle. Stephanus. Zacharias. Barnabas. — Entdeckung von Reliquien. — Die Auffindung des h. Kreuzes.

1. Mit der hohen Bedeutung, welche der Reliquie im Märtyrerkult zukommt, aber allerdings auch mit den vorwiegend praktischen Interessen, welchen, je länger je mehr, dieser Kult dienen sollte, hängt zunächst die Tatsache zusammen, dass auch im Zeitalter des Friedens die Verehrung der Gemeinden sich in erster Linie denjenigen Märtyrern zuwandte, deren Gebeine sie besassen[1]. Diese Gebeine verbürgten ihnen eben die Nähe und Hilfe des verklärten Märtyrers[2]. Sie bildeten wie ein Band, das ihn mit dem Orte verknüpfte, an welchem er bestattet war[3], ihn gewissermassen in der Gemeinde festhielt, die sein Grab besass[4], ihn zu einer Art bleibenden Mitgliedes derselben machte, zu einem Mitbürger[5] und Verwandten selbst der spätesten Geschlechter. Wie an ihre natürlichen Gönner und himmlischen Patrone[6] glaub-

---

1) Maximus Taurin., Homil. 81 (M. lat. 57, 428) cuncti martyres devotissime percolendi sunt, sed specialiter ii venerandi sunt a nobis, quorum reliquias possidemus.

2) Maxim. l. c. cum his nobis familiaritas est. Semper enim nobiscum sunt, nobiscum morantur, hoc est et in corpore nos viventes custodiunt, et de corpore recedentes excipiunt.

3) Gregor. Tur., Histor. Franc. II, 6.

4) S. oben S. 131 Anm. 1; Ioannes Thessalon., Miracula s. Demetrii I, 15 (Migne gr. 116, 1213) τὴν ἄνω βασιλίδα πάλιν Ἱερουσαλὴμ κατοικεῖ, καὶ τῆς θρεψαμένης αὐτὸν Θεσσαλονίκης οὐκ ἀπολιμπάνεται· ἔχει οὖν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσιν οἴκους; Gregorius Nyss., de S. Theodoro mart. p. 748 M. πατρὶς μάρτυρος τοῦ πάθους ἡ χώρα· πολῖται δὲ καὶ συγγενεῖς οἱ περιστείλαντες καὶ ἔχοντες καὶ τιμῶντες.

5) Der h. Theodor fühlte sich so vollständig als Bürger der Stadt Euchaita in Pontus, wo sein Grab sich befand, dass er sich in der unbefangensten Weise des Dialektes seiner Heimat bediente, selbst als er einmal ὔπαρ οὐκ ὄναρ dem Patriarchen von Constantinopel erschien. Auf die Bemerkung dieses letzteren, er verstehe nicht, was er mit einem gewissen Ausdruck bezeichnen wolle, gab ihm der Heilige die Antwort . . ἐνχωρίῳ τῶν Εὐχαϊτῶν διαλέκτῳ . . . λέγειν εἰώθαμεν . . : Enarratio etc. (M. Gr. 39, 1829), eine Rede, die dem Nectarius, Erzbischof von Constantinopel zugeschrieben wird (p. 1821) und von demselben auf Grund schriftlicher Ueberlieferungen aus der Zeit Julians verfasst sein will (p. 1825), aber unstreitig einer spätern Zeit angehört. Noch entschiedener bezeugte Demetrius seine Anhänglichkeit an seine Mitbürger. Als ihm der Untergang Thessalonichs geoffenbart worden, erklärte er entschlossen: τῶν πολιτῶν μου . . φθειρομένων, συναποθνήσκω αὐτοῖς: Ioannes Thessalon., Miracula s. Demetrii XV, 153 (M. gr. 116, 1320).

6) Paulinus Nol., Carm. XVIII, 111; XIII, 26:

ten daher die Mitglieder der Gemeinden sich an ihre Märtyrer wenden zu dürfen, und sie taten es mit einer um so grösseren Zuversicht, je fester sie davon überzeugt waren, dass die Ehren, die sie ihnen in ihren irdischen Ueberresten erwiesen, sie erfreuten und zu Dank und Gegenleistungen verpflichteten.

Beinahe wie mit Lebenden waren sie zudem imstande mit ihnen zu verkehren. Denn wenn irgend an einem Orte, so waren ja die verklärten Märtyrer bei ihrem Grabe gegenwärtig. Hier waren sie beinahe mit Sicherheit zu treffen. Hier konnten die Hilfsbedürftigen ihnen sofort ihre Anliegen vortragen, durch besondere Ehrungen in unmittelbarer Weise auf sie einwirken und auf diesem Wege eine sofortige Erhörung ihrer Wünsche erlangen.

2. Als beneidenswert vor allen andern galten daher die Gemeinden, die sich im Besitze von Märtyrergräbern befanden[1].

Eines derartigen Besitzes erfreuten sich nun aber, und zwar bereits im constantinischen Zeitalter, beinahe alle grösseren Gemeinden, die tatsächlich von den heidnischen Verfolgungen betroffen worden waren. Denn von jeher war es den Christen als eine Pflicht erschienen, ihrem Märtyrer ein würdiges Begräbnis zuteil werden zu lassen, und die Bewunderung und Liebe, mit der man ihrer gedachte[2], hatte in zahlreichen Fällen bewirkt, dass die genaue Kenntnis der Stätten, an welchen ihre Leiber ruhten, in der Gemeinde von einem Geschlecht dem andern überliefert worden war.

Indessen war doch die Zahl derartiger authentischer Märtyrergräber noch um die Mitte des vierten Jahrhunderts eine verhältnismässig recht geringe. Im Jahre 354 kannte die römische Gemeinde, die doch eine so grosse Zahl von Blutzeugen hervorgebracht hatte, nur etwa dreissig Märtyrergräber, die sie durch alljährlich in ihrer Nähe begangene gottesdienstliche Feiern auszeichnete[3]. Und nicht viel bedeutender war die Zahl der Märtyrer, die ungefähr um dieselbe Zeit in den andern grossen Zentren der Christenheit, in Alexandria, Antiochia, Cäsarea an ihren Gräbern gefeiert werden konnten, während kleinere Gemeinden sich mit ganz wenigen Märtyrern begnügen mussten oder der Ehre und der Wohltat eines Märtyrergrabes noch ganz entbehrten[4].

Das Vorhandensein einer im Vergleich zu späteren Zeiten geradezu auffallend geringen Zahl von Märtyrergräbern noch um die Mitte des vierten Jahrhunderts dürfte wohl zunächst daraus zu erklären sein, dass in den einzelnen Gemeinden denn doch nur diejenigen Märtyrergräber wirklich bekannt geblieben waren, an welche die Verehrung der Gläubigen sofort angeknüpft

---

O felix Felice tuo tibi praesule Nola
inclita cive sacro, caelesti firma patrono.

1) Prudentius, Peristeph. II, 529 ff.

O ter quaterque et septies
Beatus urbis incola
Qui te ac tuorum conminus
Sedem celebrat ossuum:
Cui propter advolvi licet,
Qui fletibus spargit locum,
Qui pectus in terram premit,
Qui vota fundit murmure.

2) Cyprian, Epist. 12, 2; 38, 3; cf. Tertullian, de corona militis 13.

3) Depositio martyrum des Chronographen vom Jahre 354; der Text u. a. bei Ruinart S. 631 f.; Preuschen, Analecta (1893) 121 ff.; Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (1900) S. 8 f.

4) S. die Zusammenstellungen der Namen der Märtyrer des Syrischen Martyrologiums bei Egli, Altchristliche Studien: Martyrien und Martyrologien der ältesten Zeit (1887) S. 39 ff.; besonders bei Achelis S. 39 ff.

hatte. Es ist dies jedoch nicht überall, besonders nicht in so früher Zeit, wie in Smyrna, der Fall gewesen. Jedenfalls nicht in Rom. Der römische Festkalender v. J. 354 verzeichnet mit Ausnahme der Apostel Petrus und Paulus den Namen keines einzigen Märtyrers aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert[1], scheint demnach keine genügend gesicherten Märtyrergräber aus früher Zeit zu kennen. Denn es ist nicht ersichtlich, weshalb sonst die römische Gemeinde die kirchlichen Ehrungen, durch welche sie die Märtyrer des dritten und vierten Jahrhunderts auszeichnete, selbst diejenigen unter ihnen, von welchen sie nicht mehr wusste als den Namen und die Todesart[2], nicht auch den Märtyrern aus früherer Zeit zuerkannt hätte, zum mindesten denjenigen aus ihrer Zahl, deren Verdienste um die gute Sache in den weitesten Kreisen bekannt geblieben und deren Martyrien genau überliefert worden waren[3]. Aber selbst an Orten, an welchen die Sitte der gottesdienstlichen Feiern an den Märtyrergräbern in ein höheres Alter zurückreichte als in Rom, dürfte sie schwerlich unterschiedslos an die Gräber aller Blutzeugen in gleicher Weise angeknüpft haben. Das Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna nennt lediglich das Grab des Polykarp als Ort, an welchem die Gemeindeglieder sich alljährlich zu versammeln beabsichtigen[4]. Die Gräber der Genossen seines Martyriums dürften schwerlich in derselben Weise ausgezeichnet worden sein. Und ähnlich werden an anderen Orten, und zwar noch in viel späterer Zeit, die Gräber vieler Märtyrer allmählich der Vergessenheit anheim gefallen sein.

Es ist dies indessen nur eine unter den Ursachen, aus welchen sich der geringe Besitz der Gemeinden an authentischen Märtyrergräbern in den ersten Dezennien nach den Verfolgungen erklären lässt. In zahlreichen Fällen wäre es den Gläubigen, selbst bei bestem Willen, gar nicht möglich gewesen, die Leiber ihrer Märtyrer zu erlangen und zu bestatten. Zu verschiedenen Malen haben die römischen Beamten die Ueberreste der Märtyrer vernichtet und deren Asche zerstreut[5]. Noch unter Kaiser Julian ist ein ähnliches Verfahren gegen hingerichtete Christen zur Anwendung gekommen[6]. Anderseits wird die römische Behörde nicht selten, um die Christen zu kränken, von dem ihr gesetzlich zustehenden Recht, die Auslieferung der Leiber der Hingerichteten zu verweigern, Gebrauch gemacht haben[7].

Nicht minder als an den römischen Beamten scheint es jedoch in zahlreichen Fällen an den Gläubigen selbst gelegen zu haben, wenn den Leibern ihrer Märtyrer kein regelrechtes Begräbnis zuteil wurde. In Zeiten, wo die Verfolgung der Christen in besonders heftiger Weise betrieben wurde, wo die Bande, welche die Gemeindeglieder zusammenhielten, aufgelöst waren, wo selbst die gemeinsamen Friedhöfe mitunter von den Verfolgern auf eine Zeit mit Beschlag belegt wurden[8], mussten die Christen nicht selten auf eine regel-

1) Achelis S. 16. Auch im Syrischen Martyrologium bilden die „alten Märtyrer“ eine kleine Minorität. Die meisten Namen scheinen der Diokletianischen Periode anzugehören: Achelis S. 32.

2) Dufourcq, Étude sur les Gesta Martyrum romains (1900) S. 17; 24 ff.

3) Wie u. a. Justin und Apollonius, s. Klette, Der Prozess und die Acta s. Apollonii 1897 (Texte u. Unterss. Bd. XV).

4) Martyrium Polycarpi 18.

5) Eusebius, Hist. eccles. V, 1, 62; Basilius, In quadrag. Martyres 8.

6) Ammianus Marcellinus XXII, 11.

7) Eusebius, de mart. Palaest. 9; Lactantius, Div. Instit. V, 11.

8) Eusebius, Hist. eccles. VII, 11; IX, 2.

rechte Bestattung ihrer Märtyrer verzichten. Zwar geben die Märtyrerakten niemals zu verstehen, dass die Gläubigen aus Furcht vor ihren Bedrückern die Leiber ihrer Märtyrer den Henkern überlassen hätten. Wohl aber lässt zu öfteren Malen ihr Schweigen über die Bestattung der Märtyrerleiber, der man doch in der Gemeinde eine so hohe Bedeutung beilegte, keine andere Deutung zu, als die, dass ihre Verfasser über die weiteren Schicksale der Märtyrerleiber nichts Sicheres gewusst oder, um die Glaubensgenossen der Märtyrer nicht als Schwächlinge erscheinen zu lassen, es für angezeigt gehalten haben, den wirklichen Sachverhalt nicht mitzuteilen. Nicht selten indessen lassen sie die Bestattung der Märtyrer durch vereinzelte Fromme geschehen, besonders beherzte Männer, die beinahe immer des Nachts sich der Leiber der Hingerichteten bemächtigen und sie im geheimen begraben[1]. In derartigen Fällen dürften oft genug die Grabstätten der Märtyrer nur Gott bekannt geblieben und von ihm allein geehrt worden sein[2].

3. Es bestand daher, und zwar noch um die Mitte des vierten Jahrhunderts, in allen Teilen der Kirche ein tatsächliches Missverhältnis zwischen den bekannt gebliebenen Märtyrergräbern und der Zahl der Bekenner, die tatsächlich für ihren Glauben den Tod erduldet hatten. Dieses Missverhältnis musste aber um so schmerzlicher empfunden werden, je fester und allgemeiner sich die durch Ueberlieferung und Legende genährten Vorstellungen von der Länge und dem blutigen Verlaufe sämtlicher Christenverfolgungen einbürgerten. Die Folge war, dass diejenigen Gemeinden, die tatsächlich Märtyrer hervorgebracht hatten, ihren Stolz darein setzten, die Liste ihrer Bekenner zu verlängern, und zu diesem Zwecke die Namen früherer Mitglieder der Gemeinde oder sonstiger Personen in sie eintrugen, während diejenigen Gemeinden, die von den Verfolgungen verschont geblieben waren, durch die Anwendung desselben Mittels sich den Ruhm zusicherten, Märtyrer zu besitzen.

In welch bedeutendem Umfange dadurch die Märtyrerlisten der einzelnen Gemeinden sich erweitert haben, zeigt am deutlichsten der Vergleich des römischen Festkalenders vom Jahre 354 sowie der Kalender der einzelnen orientalischen Kirchen, die von dem syrischen Martyrologium als Quellen benutzt worden sind, mit den Märtyrerverzeichnissen, die am Anfang des sechsten Jahrhunderts das sog. Martyrologium Hieronymianum zu einem Heiligenkalender der gesamten christlichen Kirche vereinigt hat. Dieser Vergleich zeigt, dass im Laufe des fünften Jahrhunderts in Rom das ältere Märtyrerverzeichnis auf das sechs- und achtfache angewachsen ist, dass in den bedeutendsten orientalischen Kirchen die Zahl der Märtyrer sich verdoppelt und verdreifacht hat[3] und dass zu Ende des fünften Jahrhunderts unter den Gemeinden, deren Geschichte in die vorconstantinische Zeit zurückreichte, kaum noch eine von irgend welcher Bedeutung vorhanden war, die nicht eine bald bescheidenere, bald grössere Anzahl von Märtyrern aufzuweisen gehabt hätte[4]. Nun war es frei-

1) Acta s. Justini philosophi 5, Ruin. p. 107; Passio s. Symphoriani 7 p. 127 R.; Passio s. Saturnini 6 p. 179 R.; Martyrium s. Marini 3 p. 306 R. = Eusebius VII, 15; Passio s. Philippi 15 p. 448 R.; Martyrium s. Ciryci et Julittae 5 p. 505 R.

2) Passio s. Saturnini 6 p. 179 R.

3) Achelis S. 74.

4) S. das alphabetische Verzeichnis der im Martyrol. Hieronymianum genannten Gemeinden, Acta Sanct. Bolland. Novemb. II. Trotz der vielen Hunderte von Namen,

lich keiner Gemeinde jemals darum zu tun, der Ueberreste sämtlicher Märtyrer, von welchen die an Umfang stets zunehmende Ueberlieferung berichtete, wirklich habhaft zu werden, wie denn tatsächlich eine nicht geringe Anzahl von Blutzeugen, trotzdem ihre Namen in die kirchlichen Verzeichnissen aufgenommen worden waren, niemals an das Tageslicht getreten und zum Gegenstand eines besonderen Kults geworden sind.

Indessen trieb doch ein doppelter Beweggrund die Gemeinden immer aufs neue dazu an, die verschollenen Gräber ihrer Märtyrer aufzusuchen und deren leibliche Ueberreste zu erlangen.

Einmal der Wunsch, durch die Entdeckung von Märtyrergräbern das Zeugnis der Ueberlieferung sicherzustellen. Denn Gegenstand des Stolzes für die Gemeinde konnte nur derjenige Märtyrer werden, dessen Grab bekannt war und wie einen sinnenfälligen Beweis für seine Existenz und seine tatsächliche Zugehörigheit zur Gemeinde bildete. Noch mehr jedoch hielten praktische Beweggründe den Wunsch nach Entdeckung neuer Märtyrergräber wach. Es galt eben allenthalben die Ueberzeugung, dass die Märtyrer von den ihnen von Gott zuerkannten Vorrechten und Befugnissen denn doch erst dann Gebrauch zu machen imstande seien, nachdem man ihre Gräber wieder aufgefunden und ihnen diejenigen Ehrungen erwies, die ihnen von Rechts wegen zukamen[1]. Verborgene Reliquien bildeten aus diesem Grunde wie einen toten Schatz in der Gemeinde. Zu tatkräftigen Beschützern und Gönnern der Christen Mailands sind Gervasius und Protasius erst geworden, nachdem Ambrosius die Gebeine dieser alten Blutzeugen wieder entdeckt[2] und der Verehrung der Gemeinde zugänglich gemacht hatte. Solange Stephanus in seinem verschollenen Grabe zu Betgamla ruhte, hat er trotz der Ehrungen, die ihm in vielen Kirchen zuteil wurden, kein einziges Wunder zu wirken vermocht[3]. Selbst gegen die Erdbeben und die Dürre, die Palästina heimsuchten, konnte oder wollte er nichts ausrichten. Kaum aber waren seine Gebeine an das Tageslicht getreten, so liess er allen, die sie aufsuchten, Hilfe zuteil werden[4]. In der kürzesten Zeit ist er zu einem der wundertätigsten Märtyrer der ganzen Christenheit geworden[5].

Bei der vorwiegend praktischen Richtung, die die Märtyrerverehrung bereits im vierten Jahrhundert innehielt, waren es daher praktische Motive, welche die Gläubigen zur Wiederentdeckung der verschollenen Märtyrergräber

---

die der letzte Redaktor dieses Kalenders zusammengeschrieben, hatte er das Gefühl, nur einen geringen Teil der zu seiner Zeit in der Kirche verehrten Märtyrer namhaft gemacht zu haben. Denn in dem Briefe, den er den Hieronymus an zwei oberitalische Bischöfe schreiben lässt, sagt dieser . . . quoniam per singulos dies diversarum provinciarum diversarum urbium plus quam octingentorum martyrum nomina sunt nominanda, ut nullus dies sit qui infra quingentorum numerum reperiri possit ascriptus . . . wolle er doch nur diejenigen Märtyrer namhaft machen, qui sunt in amplissima festivitate in suis locis, a. a. O. S. LXXXII.

1) Gregor. Nyss., altera Laudatio s. Stephani p. 732 M. ἀπαιτοῦσι δὲ ταύτας οἱ ἅγιοι παρ' ἡμῶν τὰς τιμάς, οὐχ ἵνα τι κερδάνωσιν εὐφημούμενοι, ἀλλ' ἵνα ἡμεῖς κοινωνήσωμεν εὐεργετούμενοι.

2) Ambrosius, Epistola 22, 12.

3) Augustin, Sermo 323, 2 Die Gemeinde von Ancona besass von altersher einen der Steine, mit welchen Stephanus gesteinigt worden, und hatte diesem Erzmärtyrer eine Memorie errichtet. Trotzdem non ibi coeperunt fieri ista miracula, nisi posteaquam corpus sancti Stephani apparuit, cf. Serm. 322.

4) Lucianus, Epistola ad omnem ecclesiam 5 u. 9 (Migne lt. 41, 807 ff.).

5) De miraculis s. Stephani protomartyris, ib. p. 833 ff.

antrieben.

Die von den Gläubigen erwünschte Hilfe waren nun zwar im Prinzip alle Blutzeugen in gleicher Weise zu leisten befähigt. Naturgemäss wandte sich jedoch das Interesse der Gemeinden in erster Linie denjenigen unter ihren Märtyrern zu, deren Namen besser bekannt geblieben oder durch die Geschichte oder Legende verherrlicht worden waren. Da man sie besser kannte oder zu kennen glaubte, als die grosse Zahl der anderen Märtyrer, brachte man ihnen ein grösseres Vertrauen entgegen. Je grösseres Vertrauen aber man auf einen Märtyrer setzte, je mehr man von ihm erwartete, desto bedeutendere Taten hat er in der Regel vollbracht.

Diese Stimmung bewirkte zunächst, dass die christlichen Gemeinden ungleich mehr als je zuvor ihre Aufmerksamkeit nicht bloss den Gräbern der bekannteren unter ihren Märtyrern, sondern auch den Gräbern der Märtyrer der Urzeit, vor allen andern der Apostel und deren Genossen zuwandten. Nicht als ob im Urteil der Christen des vierten Jahrhunderts die Tatsache, dass die Apostel mit dem Herrn verkehrt und sich in der Ausbreitung seines Evangeliums in besonderer Weise ausgezeichnet hatten, ihnen irgend ein Anrecht auf Verehrung ähnlich derjenigen, die man den Märtyrern entgegenzubringen gewohnt war, verliehen hätte. Einen wie geringen Einfluss das Verwobensein in die Heilsgeschichte noch im vierten Jahrhundert auf die religiösen Wertungen der Gemeinden ausübte, zeigt in der deutlichsten Weise die Geschichte Marias, die, wenn schon sie den Herrn dem Fleische nach geboren hatte, dennoch dem geringsten unter den Märtyrern noch an Ansehen nachstand. Die apostolische Würde hätte darum ihren Trägern wenig genutzt, und der grösste unter den Aposteln hätte sich nicht mit dem geringsten unter den Märtyrern an Würde zu messen vermocht, wenn nicht auch er sein Blut für seinen Glauben vergossen hätte. Indessen galten, je länger, desto fester, sämtliche Apostel als Blutzeugen[1]. Die Legende hatte ihnen allen den Ruhm des Märtyrertums verschafft[2], und man war um so mehr geneigt, ihr in diesem Stücke blinden Glauben zu schenken, als es dem christlichen Bewusstsein widerstritten hätte, anzunehmen, dass die unmittelbaren Jünger des Herrn für ihre Ueberzeugung geringere Opfer dargebracht hätten als die späteren christlichen Geschlechter.

Nicht minder jedoch als die Apostel zogen infolge der im vierten Jahrhundert zustande gekommenen Aufhebung der Grenzen, die früher zwischen den alten und den neuen Märtyrern bestanden, die andern neutestamentlichen Personen, die den Zeugentod erlitten, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich. In erster Reihe Stephanus, der sämtlichen Heiligen den Preis des Martyriums vorweggenommen[3] und dessen Leiden und Sterben, weil in der h. Schrift in so ausführlicher Weise beschrieben, bekannter war als das der meisten anderen Märtyrer[4]. Ihm reihte sich Johannes der Täufer an, der als

1) Asterius, Hom. 10 in ss. Martyres, M. gr. 40, 325.
2) Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I S. 26; 209.
3) Asterius, In laudem s. Stephani, M. gr. 40, 340.
4) Augustin, Sermo 315, 1 Cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passio in canonico libro est. Mit Rücksicht hierauf, sowie auf die Tatsache, dass sein Martyrium die erste Frucht des Christentums darstellte (Gregor. Nyss., Laudat. alt. s. Stephani p. 721 M.), ist Stephanus in derselben Weise wie die Apostel durch die Feier eines besondern Erinnerungstages geehrt worden, noch bevor es Gott gefiel, seinen Leib wieder zutage treten zu lassen (Augustin, Sermo 318). Bereits Gregor von Nazianz (In s. Stephan. Protomartyr., M. gr.

der grösste unter den Propheten und als Vorläufer des Herrn den Aposteln beigezählt zu werden verdiente[1], durch die Bluttaufe übrigens der Kirche tatsächlich einverleibt worden war. Eine ähnliche Betrachtungsweise ward auf die anderen Frommen des Alten Testaments angewandt, die für ihren Glauben gestorben waren, und gestattete den Christen, auch diese für sich in Anspruch zu nehmen und ihren Märtyrern, wenn auch nicht als ganz ebenbürtige Genossen, an die Seite zu stellen. So die Makkabäischen Brüder. Nachdem das Zeitalter der Verfolgung sie den christlichen Streitern als nachahmungswürdige Vorbilder vorgehalten[2], wurden sie im Zeitalter des Friedens immer allgemeiner als wirkliche Märtyrer anerkannt und als solche gefeiert[3], die, wenn auch nicht für den im Evangelium geoffenbarten, so doch für den im Gesetz verborgenen Christus gestorben waren[4]. In noch höherem Masse als die Makkabäer galten die Propheten als solche, die Christus vor seinem Erscheinen gekannt und an ihn geglaubt hatten[5]. Sie hatten Christus nicht nur durch das

---

46, 701), Gregor von Nyssa (l. c.), Asterius von Amasia (l. c.), das syrische Martyrologium (bei Egli S. 5) kennen sein Fest am Tage nach Weihnachten. Es dürfte daher kurz nach der Einführung der römischen Weihnachtsfeier im Orient aufgekommen sein. S. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I S. 252.

1) Irenaeus III, 11, 4.

2) Cyprian, ad Fortunatum 11; Epist. 58, 6.

3) S. Rampolla, Martyre et sépulture des Machabées, Revue de l'art chrétien 1899 S. 290 ff. Das Fest der Makkabäer ist von Antiochien ausgegangen, woselbst es wahrscheinlich durch die Erlangung der Reliquien der sieben Brüder veranlasst worden ist. Diese Reliquien — κόνις, τέφρα und χρόνῳ δαπανηθέντα ὀστᾶ — befanden sich zur Zeit des Chrysostomus (Homil. I in ss. Machabaeos 1) seit einiger Zeit im Besitze der antiochenischen Gemeinde. Vgl. Hieron., de situ et nomm. locor. hebr., M. lat. 23, 911 Antiochiae eorum reliquias ostendunt; Syr. Martyrol. b. Egli S. 22 . . „die zu Antiochien begraben worden". Sie ruhten in einer Basilika (Augustin, Serm. 300, 1), woselbst sie noch zur Zeit des Antoninus Martyr (um 570) sich befanden (47: fratres Machabei, hoc est septem sepulchra, et super uniuscuiusque sepulchrum scripta sunt passiones eorum), um allerdings bald nachher nach Rom überführt zu werden (Rampolla S. 298). Ueber die Art und Weise, auf welche diese Reliquien in den Besitz der Christen gelangt sind, berichtet erst ein anonymer arabischer Schriftsteller in einer auf ältern Quellen beruhenden Beschreibung Antiochiens, die lediglich die Topographie und Zustände, wie sie bis zum sechsten Jahrhundert bestanden, berücksichtigt (Rampolla S. 390). Nach ihrer Bekehrung zum christlichen Glauben hätten die Antiochener den Juden ein im Osten der Stadt auf einer Anhöhe gelegenes Bethaus weggenommen, in dessen Krypte der Priester Eleazar, Aschmunit und deren sieben Söhne bestattet lagen. Eine Stütze findet dieser Bericht in einer Notiz des in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts schreibenden Antiocheners Malalas (Chronographie VIII, 324 bei Rampolla S. 381), der zufolge die Leiber der Makkabäer unter dem zweiten Nachfolger des Königs Antiochus Epiphanes in der Synagoge der Juden, die im Cerateum lag, bestattet worden wären. — Möglich wäre es nun und aus der Geschichte der beginnenden Heiligenverehrung im Judentum wohl zu erklären, dass die antiochenischen Juden, aber allerdings nicht schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, die Reliquien der vorgeblich in Antiochien hingerichteten makkabäischen Märtyrer erlangt hätten; und ebenso, dass die antiochenischen Christen schon vor Kaiser Theodosius dem Grossen sich eine jüdische Synagoge angeeignet hätten (Rampolla S. 389 f.). Allein auffallend verbliebe in diesem Falle das Schweigen namentlich des Gregor von Nazianz und des Chrysostomus. — Es sei dem wie immer. Um 373, in welchem Jahre Gregor von Nazianz zu Antiochien seine Lobreden auf die Makkabäer hielt, bestand das denselben geweihte Fest seit einiger Zeit, um allerdings erst unter dem Einfluss des Chrysostomus, der es zum mindesten zu vier Malen durch seine Reden verherrlichte, wirklich volkstümlich zu werden. Von der weiten Verbreitung, die es seit Ende des vierten Jahrhunderts in allen Teilen der Kirche gefunden, zeugen ganz im besondern die Predigten des Augustin, Gaudentius, Maximus Taurin., Leo Magnus, das syrische Martyrologium unter dem 1. August, das Martyrologium Carthaginense bei Achelis S. 20.

4) Augustin, Serm. 300, 5.

5) Ignatius, ad Philad. 5; Irenaeus IV, 20.

Wort verkündet, vielmehr in ihrem Leben ihn vorgebildet [1]. Man stand daher nicht an, sie als Glieder Christi [2] und den gewaltsamen Tod, den viele unter ihnen erduldet hatten [3], beinahe als christliches Martyrium anzusehen.

Wohl haben nur die wenigsten unter den alttestamentlichen Märtyrern die ihnen zuerkannte Stellung unter den christlichen Blutzeugen in Wirklichkeit einzunehmen vermocht. Die Bedenken, welche in weiten Kreisen des christlichen Volkes gegen die mit besonderem Eifer seitens der Kirchenlehrer befürwortete Gleichstellung der alt- und neutestamentlichen Märtyrer zu Tage traten [4], sind nie ganz überwunden worden. Immerhin galten, zumal im Orient [5], die vorchristlichen Märtyrer als Wesen einer höheren Ordnung, in deren Macht es stand, ihren Verehrern beizustehen, und man suchte aus diesem Grunde auch ihre Gräber wieder zu entdecken und ihre Gebeine zu erlangen.

An und für sich hätte es nun als ein ganz aussichtsloses Unternehmen betrachtet werden müssen, die verschollenen Gräber der Märtyrer, mochten dieselben der alten oder einer neueren Zeit angehören, wieder zu entdecken. Denn keine feste Ueberlieferung reichte in dieser Beziehung in die vorchristliche, ja nicht einmal in die neutestamentliche Zeit zurück. Hatte sich doch selbst keine zuverlässige Kunde davon erhalten, in welchen Gegenden die grosse Mehrzahl der Apostel gewirkt hatte, geschweige wo sie gestorben waren und begraben lagen. Wie vollständig die Erinnerung an die Urzeit abhanden gekommen war, zeigt am besten das Fehlen einer jeden Ueberlieferung über die wohl grausamste und blutigste aller Verfolgungen, von welchen jemals eine christliche Gemeinde betroffen worden ist: über die neronische Christenverfolgung in der Hauptstadt des Reiches. Aber selbst für spätere Zeiten war der positive Inhalt der Ueberlieferung im Schosse der einzelnen Gemeinden ein so überaus dürftiger, dass ihm nur in den seltensten Fällen eine wirklich zuverlässige Andeutung über die Lage der gesuchten Märtyrergräber hätte entnommen werden können. Und ebensowenig waren bestimmte Kennzeichen vorhanden, durch welche Märtyrergräber sich von gewöhnlichen Gräbern unterschieden, da die alten Geschlechter es unterlassen hatten, die Ruhestätten ihrer Blutzeugen durch Inschriften oder besondere Symbole kenntlich zu machen. Selbst in Rom ist die Bezeichnung ‚Märtyrer' auf Grabinschriften erst vom vierten Jahrhundert an üblich geworden [6].

4. Indessen, dass das Fehlen zuverlässiger Ueberlieferungen und das Fehlen bestimmter Kennzeichen von den Gläubigen in ihren Nachforschungen

1) Basilius Seleuc., Oratio 10, 1 (M. gr. 85, 137).

2) Irenaeus IV, 33, 10.

3) Ignatius, ad Magnes. 8; August., Enarrat. in Ps. 140, 26 multi prophetae habentur inter martyres; Chrysost., ad Stagyrum III, 10; Ps.-Epiphanius, De prophetis, eorum obitu ac sepultura, M. gr. 43, 393 sqq.

4) Diese Bedenken erhellen am deutlichsten aus den Einwänden, welche die Lobredner der Makkabäer berücksichtigen und zu widerlegen suchen: Gregor. Naz., Orat. XV de Machab. 1 f.; Chrysost., Hom. de Eleazaro et septem pueris 1; Augustin, Serm. 300, 5.

5) Im Abendland sind im Grunde nur die Makkabäer wirklich volkstümlich geworden. Ihr Fest verfiel jedoch schon im 13. Jh.

6) Schultze, Die Katakomben S. 255 f.; 261 f.: „Wie im altchristlichen Bilderkreise gleichzeitige Märtyrerdarstellungen fehlen, so entbehren auch die Inschriften jeglicher Angaben, welche das Martyrium bezeichnen oder auch nur andeuten. Die Tituli, welche ein Martyrium erwähnen, sind entweder nachträglich gesetzt . . . oder Fälschungen späterer Zeit."

nach Märtyrergräbern nicht als unmittelbare Hindernisse empfunden worden sind, zeigt die Geschichte der nachconstantinischen Jahrhunderte. Hunderte, ja Tausende verschollener Märtyrergräber sind in dieser Zeit wieder aufgefunden worden. Kein einziger Märtyrer, um dessen Grab man sich wirklich bemühte, ist verborgen geblieben. Wen man suchte, den fand man[1].

Ueber alle Schwierigkeiten hat eben der alten Christenheit die felsenfeste Ueberzeugung hinweggeholfen, dass, da die Märtyrer ein Anrecht auf Verehrung in ihren leiblichen Ueberresten besässen, diese Ueberreste auch gefunden werden müssten, und dass, wo die menschliche Einsicht hierzu nicht ausreichte, Gott oder die Märtyrer selbst, deren Ehre auf dem Spiele stand, es nicht unterlassen könnten, den Suchenden mit ihrer Hilfe beizustehen[2]. Geradezu als eine Pflicht erschien es daher den christlichen Gemeinden, den verschollenen Märtyrergräbern nachzuforschen. Wetteifernd haben sich die verschiedenen Kreise der christlichen Gesellschaft an diesen Forschungen beteiligt.

Mit ihrem Beispiel gingen hierin die Bischöfe ihren Gemeinden voran. Sie haben es stets als eine von Gott ihnen verliehene besondere Gnade angesehen, wenn es ihnen gelang, die Gebeine irgend eines Märtyrers ihrer Gemeinde wiederzuentdecken. Zog doch eine jede derartige Entdeckung eine Kräftigung des kirchlichen Bewusstseins nach sich, bedeutete sie doch eine Vermehrung der himmlischen Helfer der Gemeinde. Ein Ambrosius scheint aus diesem Grunde aufs lebhafteste von der Sehnsucht nach der Wiedererlangung weiterer Märtyrerleiber geplagt worden zu sein[3] und ein Damasus von Rom es zu den grössten Triumphen seines Episkopates gerechnet zu haben, wo es seinen unausgesetzten Nachforschungen gelang, die Finsternis zu nötigen, die heiligen Gräber zu zeigen, die sie barg[4]. Noch geschäftiger indessen als bei den Bischöfen dürfte sich das Suchen bei dem grossen Haufen gestaltet haben. Die auf die verschollenen Märtyrergräber bezüglichen Träume und Erscheinungen, deren so zahlreiche Gläubige gewürdigt wurden, dass Synoden und Kirchenlehrer[5] mitunter gegen dieselben als Betrüger oder Be-

1) Bezeichnend sind die Worte des Damasus, Epigrammata ed. Ihm (1895) n. 27: Quaeritur, inventus colitur . . ., sowie das Lob, das der Liber pontificalis ed. Duchesne I S. 212 demselben Damasus spendet: multa corpora sanctorum requisivit et invenit.

2) Augustin, Serm. 318, 1 Stephani corpus usque ad ista tempora latuit; nuper autem apparuit, sicut solent apparere sanctorum corpora martyrum, revelatione Dei, quando placuit Creatori. Sic ante aliquot annos . . . apparuerunt corpora sanctorum martyrum Gervasii et Protasii. Scitis quod Gervasius et Protasius longe posterius passi sunt, quam beatissimus Stephanus. Quare ergo illorum prius, et huius postea? Nemo disputet: voluntas Dei fidem quaerit, non quaestionem.

3) Zu den bedeutsamsten Ereignissen des Episkopates des Mailänder Bischofs zählt Paulinus, Vita s. Ambrosii 14. 29. 33 (M. lt. 14, 28) die Wiederentdeckung verschollener Märtyrergräber.

4) Rade, Damasus S. 155. Nicht anders werden die Bischöfe des Ostens die Wiederentdeckung der Märtyrergräber betrieben haben, denn sie waren beinahe alle eifrige Förderer des Märtyrerkultus. Chrysostomus, de sancto hieromartyre Babyla 3 (M. gr. 49, 534) schildert den Bischof Flavian von Antiochien als einen, der διετέλει θεραπεύων τοὺς μάρτυρας, οἰκοδομαῖς λαμπραῖς, ἐπαλλήλοις ἑορταῖς . . . .

5) Concilium Carthaginense III can. 14 (Mansi III, 971) Quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria (sc. tamquam memoriae martyrum) omnimodo reprobentur. Dieselbe Bestimmung bei Sophronius, de peccatorum confessione, Migne gr. 86, 3369, mit der Begründung: σκότος γὰρ ὢν ὁ διάβολος φῶς ὑποκρίνεται, καὶ προφάσει δῆθεν εὐλαβείας τὰς τῶν ἀνθρώπων δελεάζει ψυχάς. Noch nüchterner lautet eine Aeusserung Schnudi's bei Zoega, Catalogus codicum copticorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur (1810) S. 424: Sunt qui aiunt, mar-

trogene glaubten vorgehen zu müssen, lassen erkennen, wieviele Tausende bei Tag und Nacht unter dem Banne des Gedankens gestanden haben, es müsste ihnen gelingen, Märtyrergräber zu entdecken. Wurde daher beim Abtragen alter Gebäude oder beim Einsturz von Mauern irgend ein Grab blossgelegt, oder stiess jemand beim Graben auf menschliche Gebeine, so drängte sich vielen sofort die Ueberzeugung auf, es sei ein neues Märtyrergrab, es seien neue Märtyrergebeine entdeckt worden[1].

Bei einer so gearteten Geistesrichtung konnten die Nachforschungen der Gläubigen nicht anders als zu dem erwünschten Ziele führen. Sie sind denn auch mit demselben Erfolg belohnt worden, der bereits einige Jahrhunderte früher den Griechen zuteil geworden war, als sie es unternahmen, sich den Besitz der Gräber jener Heroen zu sichern, die Homer verherrlicht[2], jener Halbgötter und mythischen Personen, die die Phantasie ihrer Dichter ihnen geschaffen hatte. In wie grosser Zahl derartige heilige Gräber in dem alleinigen Griechenland bestanden, davon konnte sich noch Pausanias auf Schritt und Tritt überzeugen. Das Problem, die Grabstätte von Menschen ausfindig zu machen, die niemals existiert hatten, haben die Bewohner der einzelnen griechischen Gaue in der einfachsten Weise dadurch gelöst, dass sie den Namen derjenigen Heroen, welche die Sage ihnen zugewiesen hatte, mit alten Gräbern in Verbindung brachten, die aus irgend einem Grund sich zu dieser Identifizierung eigneten.

An alten Gräbern, die durch ein ähnliches Verfahren zum Range von Märtyrergräbern erhoben werden konnten, war nun aber auch im nachconstantinischen Zeitalter kein Mangel. Selbstverständlich hatte sich die Aufmerksamkeit der Suchenden in erster Linie den christlichen Friedhöfen zugewandt. Indessen konnte es doch niemandem in den Sinn kommen, bloss diese zu berücksichtigen und anzunehmen, dass nicht auch ausserhalb derselben Märtyrergräber gefunden werden könnten. Man musste ja der Möglichkeit Rechnung tragen, dass Juden sich heilige Leichname angeeignet[3], dass Heiden sie beerdigt, dass einzelne Gläubige sie im Verborgenen an irgend einer entlegenen Stätte beigesetzt hätten. Es gab daher im ganzen städtischen Gebiete keinen Ort, von welchem man mit Sicherheit hätte aussagen können, dass an ihm kein Märtyrergrab gefunden werden könnte.

Zu ihrer Auffindung bedurfte es lediglich einer besonderen Andeutung. In zahlreichen Fällen gab dieselbe die Ueberlieferung. Mit einer seltenen Bereitwilligkeit sind die Gläubigen allerorts derartigen Winken gefolgt. Denn beinahe wehrlos standen sie jeder Vermutung und jedem Einfall gegenüber, sobald sich dieselben als Ueberlieferungen ausgaben. Wo immer nur sie der herrschenden Geistesrichtung entsprachen, den vorhandenen Wünschen und Bestrebungen entgegenkamen, unterliess man es, sie auf ihren Ursprung zu prüfen, und war immer bereit, ihnen dasjenige Alter und das Ansehen zuzu-

---

tyres apparuerunt nobis et dixerunt nobis, quod ossa sua certo loco condita essent, quos deprehendi et convici de errore suo . . .

1) Schnudi l. c. S. 424.

2) Zum Beweis, dass die Erinnerung an das heilige Grab sich in Jerusalem erhalten haben müsse, beruft sich in der syrischen Legende von der Auffindung des heiligen Kreuzes (Nestle, de sancta cruce, 1889, S. 59) Kaiserin Helena darauf, dass man bei Ilion ein Grab zeige, trotzdem die Kämpfe um diese Stadt vor vielen Jahrhunderten stattgefunden hätten. Darauf antwortet ihr ein Jude: „Es ist bekannt, dass sie dies aus Schriften wissen".

3) Ambrosius, Exhortatio virginitatis 1, 7; Paulinus, Vita Ambrosii 29.

erkennen, das sie selbst für sich in Anspruch nahmen.

Einen Einblick in die Art der Entstehung derartiger vorgeblicher Ueberlieferungen und deren Aufnahme seitens der Gläubigen gewährt die Geschichte der Entdeckung der Gebeine des Protasius und Gervasius. Beide Märtyrer waren in ihrer Vaterstadt Mailand unbekannt. Als aber infolge einer wunderbaren Offenbarung ihre Reliquien an das Tageslicht gefördert wurden, erinnerten sich mit einem Male die ältesten Männer der Gemeinde, in ihrer Jugend den Namen des Protasius und Gervasius gehört, ja selbst auf den Inschriften ihrer Gräber gelesen zu haben [1]. Nicht einmal einem Ambrosius kam es in den Sinn, diese Erinnerung auf ihren Wert zu prüfen, die Frage aufzuwerfen, wie es gekommen sei, dass ein ehrwürdiges Märtyrergrab, dessen Kunde sich seit den ältesten Zeiten erhalten, in dessen unmittelbarer Nähe man zwei Blutzeugen der Diokletianischen Verfolgung bestattet hatte [2], im hellen Lichte des vierten Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Märtyrerverehrung bereits in Blüte stand, in Vergessenheit geraten konnte, und, was noch schwerer zu erklären gewesen wäre, weshalb bei dem so ungestümen Verlangen der Gemeinde nach dem Besitze von Reliquien die Mailänder Greise wie auf eine Verabredung hin das Geheimnis gewahrt hatten, um ihre Erinnerungen erst dann zum besten zu geben, nachdem das Grab, dessen genaue Lage sie doch gekannt, auf wunderbare Weise wiederum entdeckt worden war. In dem senilen Geschwätz der Mailänder Alten sah Ambrosius vielmehr eine wertvolle historische Bestätigung der ihm gewordenen himmlischen Offenbarung. Gewiss haben an anderen Orten und zu anderen Zeiten die Träger der Ueberlieferung in der Gemeinde sich nicht dieselbe Zurückhaltung auferlegt, wie die Mailänder Greise, und ihren Glaubensgenossen nicht vorenthalten, was die Phantasie ihnen, im besten Falle bereits ihren Vorfahren nahegelegt hatte.

Mit welcher Leichtigkeit aber derartige Andeutungen einer vorgeblichen Ueberlieferung sich zu verdichten vermochten und wie schnell, was ursprünglich vielleicht nur die Vermutung einiger weniger gewesen, für die grosse Zahl zur Gewissheit werden konnte, zeigt die Verehrung, welche die Gemeinde von Tours zur Zeit des h. Martin einem Grabe zuteil werden liess, das in der Nähe ihrer Stadt lag [3]. Es galt ihr so bestimmt als Märtyrergrab, dass selbst die Bischöfe die Errichtung eines Altars in seiner Nähe angeordnet hatten, auf welchem, der damaligen Sitte gemäss, das h. Mahl in geistiger Gemeinschaft mit dem Märtyrer gefeiert wurde. Und doch erwies sich der an diesem Orte bestattete Tote keineswegs als ein Blutzeuge Gottes, vielmehr als ein gemeiner Räuber, der wegen seiner Verbrechen hingerichtet worden war, was er in eigner Person dem h. Martin, der ihn beschworen hatte, zu gestehen sich genötigt sah. Leider verfügten die wenigsten Bischöfe über dieselben Mittel, die dem Heiligen von Tours zu Gebote standen, um die Richtigkeit des Volksglaubens zu erproben und zu verhindern, dass, wenn auch nicht Strassenräuber, so doch ganz gewöhnliche Tote zu Märtyrern wurden.

Jedenfalls ging diese Gabe der Unterscheidung dem Bischof von Lyon ganz ab, unter dessen Episkopat im fünften Jahrhundert die Ueberreste der

---

1) Ambrosius, Epist. 22, 12.

2) Das Grab des Gervasius und Protasius befand sich ante cancellos sanctorum Felicis et Naboris in der zu Ehren dieser zwei Märtyrer errichteten Basilika, Ep. 22, 2.

3) Sulpicius Severus, Vita Martini 11.

vierzig Opfer der Marcaurelischen Verfolgung wieder entdeckt und zum Gegenstand eines eifrig betriebenen Kultus geworden sind. Diese Entdeckung zeigt zugleich, mit welcher souveränen Geringschätzung die Ueberlieferung die bestbeglaubigten Tatsachen der Geschichte behandelte und mit welcher Leichtigkeit sie sich über alle Instanzen hinwegsetzte, die ihren Gebilden im Wege standen. Denn in der bestimmtesten Weise bezeugt das noch unter dem unmittelbaren Eindruck der betreffenden Ereignisse verfasste Rundschreiben der Kirchen von Lyon und Vienne nicht nur, dass die Glaubensgenossen der Märtyrer deren Leiber nicht zu bestatten vermocht, sondern noch dass die Heiden sie verbrannt und die Asche in die Rhône gestreut haben, damit auch nicht eine einzige Reliquie von ihnen auf Erden zurückbliebe[1]. Als auf ein klassisches, allbekanntes Beispiel konnte noch ums Jahr 421 Augustin sich auf die vollständige Vernichtung der Leiber der Lyoner Märtyrer berufen, um zu beweisen, dass die Seele von den Misshandlungen, die der Leib erfahre, nicht betroffen werde[2]. Wenn je die Wiederentdeckung von Märtyrergebeinen ausgeschlossen schien, so war dies gewiss der Fall für die Märtyrer von Lyon. Nichtsdestoweniger ist gerade in dieser Stadt zu einer Zeit, die für Gregor von Tours bereits einer fernen Vergangenheit angehört, eine Ueberlieferung entstanden, derzufolge die vierzig Märtyrer, nachdem ihre Asche in die Rhône gestreut worden, einigen unter ihren Glaubensgenossen erschienen waren, um ihnen kund zu tun, dass ein Teil ihrer Reliquien an dem Orte zurückgeblieben sei, an welchem ihre Leiber verbrannt worden waren[3]. Auf Grund dieser Ueberlieferung konnte es nicht schwer fallen, den Ort wieder zu entdecken, an welchem die Lyoner Gemeinde die so kostbaren Reliquien ihrer Blutzeugen niedergelegt hatte.

In der Regel werden wohl die Gräber, welche die Gläubigen als wiederentdeckte Märtyrergräber für sich in Anspruch nahmen, in irgend einer Weise vor andern Gräbern sich ausgezeichnet, durch irgend eine Eigentümlichkeit den Suchenden den Gedanken nahegelegt haben, dass an diesem Orte heilige Reliquien zu finden seien.

Ein Geringes mochte übrigens genügen, um die so leicht erregbare Phantasie der Gläubigen in Bewegung zu setzen. Wenn auf christlichen Gräbern sich eine Inschrift vorfand mit einem Namen, der an einen wirklichen oder einen durch die Legende geschaffenen Märtyrer erinnerte, oder wenn die Grabplatte mit einem Symbol geschmückt war, das eine Deutung auf den Märtyrertod zuliess[4], oder mit irgend einem Zeichen, das man nicht zu erklären wusste[5] und in dem man daher eine geheimnisvolle Andeutung glaubte erblicken zu dürfen[6], — so genügte dies für viele, um sie in den betreffenden

1) Eusebius V, 1, 62.
2) Augustin, de cura pro mortuis 8 f.
3) Gregorius Tur., de gloria martt. 49.
4) Schultze S. 140.
5) Schultze S. 330.
6) Schultze S. 29 „In den Katakomben finden sich verschiedentlich Zahlenzeichen, zumeist in den Mörtel eingeritzt, die ohne Zweifel eine bestimmte Abteilung des Ganzen bezeichneten und zur Markierung des Arbeitsgebietes sowohl wie zur Orientierung der die Gräber besuchenden Angehörigen der Toten dienten. So liest man im Coemeterium Ostrianum in einer bestimmten Gegend mehrmals VII. Bosio berichtet, in verschiedenen Coemeterien die Zahlen I, II, III, IIII, X, XX gesehen zu haben“, vgl. 329 f. Wie wenig aber derartige Zahlen auf den Inhalt der Gräber, an welchen sie an-

Gräbern Märtyrergräber vermuten zu lassen. Derartige Vermutungen reiften aber schnell zu Gewissheiten aus.

Aber auch auf heidnischen Begräbnisstätten fehlte es bei der Verschiedenartigkeit der im Laufe der Zeiten vorgekommenen Bestattungsweisen[1] und der Mannigfaltigkeit der Anlage der Gräber[2] und bei deren Ausschmückung durch Symbole und Inschriften nicht an Aeusserlichkeiten[3], welche die Phantasie

---

gebracht worden, bezogen werden dürfen, zeigt u. a. die Tatsache, dass zu San Agnese ein loculus, in welchem ein einziges Kind bestattet lag, mit LIX gezeichnet worden ist: Rossi, Inscript. christ. urb. Rom. n. 4; s. Allard, Rome au IVe siècle, Revue des questions historiques Bd. XXVI (1884) S. 46 f. In welcher Weise Prudentius derartige Zahlen gedeutet, erhellt aus seinen eigenen Worten Peristeph. XI, 1 ff.

Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe
Vidimus, o Christi Valeriane sacer.
Incisos tumulis titulos et singula quaeris
Nomina? difficile est, ut replicare queam.
Tantos iustorum populos furor inpius hausit,
Cum coleret patrios Troia Roma deos.
Plurima litterulis signata sepulcra loquuntur
Martyris aut nomen aut epigramma aliquod.
Sunt et multa tamen tacitas claudentia tumbas
Marmora, quae solum significant numerum.
Quanta verum iaceant congestis corpora acervis,
Nosse licet, quorum nomina nulla leges.
Sexaginta illic defossas mole sub una
Reliquias memini me didicisse hominum,
Quorum solus habet conperta vocabula Christus,
Utpote quos propriae iunxit amicitiae.

1) Die Neigung seiner Zeitgenossen, in der Asche der von ihnen entdeckten capsulae sofort Ueberreste der durch das Feuer vernichteten Märtyrer zu erblicken, bekämpft Schnudil. c. S. 424: Anne in capsis sepelieverunt homines praeter eos qui martyrium sustinuerunt? Non magna est multitudo eorum qui ita fuerunt sepulti? Vielleicht dass einem derartigen Rückschluss aus der Art der Bestattung die an sich wenig glaubwürdige Legende der Massa candida (Tillemont IV, 1, S. 287 ff.) ihren Ursprung verdankt. Augustin (Serm. 306, 2) leitet den Namen Massa von der grossen Zahl dieser Märtyrer ab. Er schätzt sie auf 153, spätere auf 300. Der Name candida käme nach Prudentius (Peristeph. XIII, 85) daher, dass ihre Asche mit weissem Kalk vermischt worden. Da nun in der Provinz Afrika eine an verschiedenen Orten nachgewiesene Bestattungsweise darin bestand, die Leichen in eine Mischung von Kalk und Gips zu betten, um auf diese Weise die äussere Form des Leibes zu erhalten (s. Tautain, Cités romaines de la Tunisie, 1896, S. 238, der 6 Nekropolen mit Kalkgräbern namhaft macht; cf. Revue archéol. 1888, Bd. I S. 151), diese Bestattungsweise aber im vierten Jahrhundert nicht mehr üblich gewesen zu sein scheint, dürfte die Vorstellung aufgekommen sein, die in einer dieser Nekropolen im Kalk Bestatteten seien christliche Märtyrer, die im ungelöschten Kalk verbrannt worden wären, eine Todesart, die tatsächlich in Alexandrien in Anwendung gekommen ist (Eusebius, Hist. eccles. VI, 41, 17). Dass die Legende der Massa Candida durch ein grösseres Coemeterium mit Kalkgräbern, das die Christen als eine Bestattungsstätte ihrer Märtyrer in Anspruch genommen, veranlasst worden ist, wird auch durch die Aussage Ps.-Augustins (Serm. 317, Migne 39, 2352) wahrscheinlich: die Märtyrer hätten aus Männern und Weibern, Kindern und Alten bestanden.

2) In Dijon verehrten längere Zeit namentlich die Bauern einen in einem grossen Sarkophag bestatteten Toten, der sich dem Bischof erst, als er diesen Kult untersagte, als Märtyrer Benignus offenbarte, Gregor. Tur., de gloria martyr. 51.

3) Insbesondere dürfte das Wort sanctus auf den heidnischen Inschriften zu Missverständnissen den Anlass gegeben haben. Zu dieser Vermutung führt vor allem die Tatsache, dass eine auffallend grosse Zahl von heiligen Silvanus als Märtyrer aufgeführt werden. Die Acta sanct. (Index S. 374) zählen deren an vierzig auf. Keiner derselben hat es zu einer festen Legende gebracht (Act. Sept. VI p. 405). Es sind leere Namen. Ihr häufiges Vorkommen liesse sich am besten aus einer falschen Auffassung einiger der sehr zahlreichen, zu Ehren des namentlich in der Kaiserzeit allenthalben auf dem Lande verehrten Feld- und Waldgottes Silvanus (Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte II, 1877, S. 118) gesetzten Inschriften erklären, auf welchen derselbe gewöhnlich als Sanctus oder sanctissimus bezeichnet wird (eine reichliche Zusammenstellung derartiger

der nach Reliquien suchenden Gläubigen anzuregen imstande waren.

Nicht zuletzt scheint jedoch ihre Aufmerksamkeit auf gewisse Gräber hingelenkt worden zu sein durch auffällige Gebetserhörungen und Wunder, die sich in ihrer Nähe ereigneten[1]. Am häufigsten dürften wohl derartige Erscheinungen an Orten zu Tage getreten sein, welche die Menschen in einer Gemütsverfassung aufzusuchen gewohnt waren, die sie geneigt machte, in der Erfüllung ihrer Wünsche die Wirkung der daselbst von ihnen angerufenen und als gegenwärtig gedachten überirdischen Mächte zu erblicken. Solche Orte, an welchen seit Jahrhunderten eine feste religiöse Ueberlieferung haftete, heilige Quellen, Bäume, Steine, Altäre, Gräber, gab es aber allenthalben sowohl in der Nähe der Städte als auf dem flachen Lande[2]. Mit welcher Zähigkeit Stadt- und Landvolk an ihnen festhielt, fortfuhr, sie auch dann noch aufzusuchen, als es bereits den christlichen Glauben angenommen hatte, zeigen die Verbote der Kaiser, der Synoden und Kirchenlehrer[3]. Lehrreich sind namentlich die Verordnungen des s. g. dritten Karthagischen Konzils, die bestimmen, dass alle auf dem Felde errichteten Altäre, welche die Christen aufzusuchen pflegten, entfernt werden sollten. Eine Ausnahme lassen sie jedoch zugunsten solcher Altäre zu, in welchen sich Reliquien von Märtyrern befinden[4]. Mit voller Deutlichkeit lässt sich aus diesen Verordnungen erkennen, dass es für die Bewohner einer Gegend, die nach ihrem Uebertritt zum Christentum von ihren altgeheiligten Kultusstätten nicht lassen wollten, einen Weg gab, der sie sicher zum Ziele führte: An dem Orte, den es zu behaupten galt, genügte es, ein Märtyrergrab zu entdecken, um ihn zu einer christlichen Kultusstätte umzuschaffen. Alte Gräber waren aber an derartigen Orten beinahe immer vorhanden[5]. Mit den Mitteln, über welche die Phantasie der Reliquiensucher verfügte, liess sich ohne jede Schwierigkeit das eine oder andere derselben als Märtyrergrab erweisen. Die früher an dem Orte selbst haftende Heiligkeit und Wunderkraft ging infolge dieser Identifizierung auf das neuentdeckte Märtyrergrab über. Da die Leiter der Kirche die Besitzergreifung heiliger Orte des Heidentums als einen Sieg der neuen Religion über die alte

Inschriften bei Muratori, Novus Thesaurus veterum inscriptionum, 1739, Bd. I S. LXX, vgl. Orelli n. 1590 ff.; C. I. L. VIII n. 2672 f.). Viele dieser Inschriften sind Votivinschriften und bezeugen lediglich, dass dieser oder jener dem Silvano sancto (C. I. L. III n. 1152) V. S. L. M. (ib. n. 903) oder pro salute sua suorum omnium vot. l. p. (ib. n. 1305). Wenn ein Philosoph wie Justin d. M. ein Semoni Sanco Deo (C. I. L. VI n. 567. 566) als Simoni Deo Sancto lesen konnte, wenn es einem modernen Epigraphiker (nämlich Marini, Arvali II p. 405) begegnet, eine dem Gotte Silvanus gewidmete Votivinschrift in der unbefangensten Weise als zu Ehren eines h. Märtyrers Silvanus gesetzt zu verwerten (Tourret, Étude épigraphique sur un traité de Saint Augustin, Revue archéol. 1878, Bd. I S. 288), so werden die so unkritischen Geschlechter der nachconstantinischen Zeit derartige epigraphische Irrtümer schwerlich vermieden haben.

1) Passio s. Symphoriani 8 p. 127 Ruin.; Alexander Monachus, Laudatio in apostol. Barnabam 23 (Migne gr. 86, 4100); Gregor. Tur., de gloria martt. 47; cf. de Miraculis Juliani 3 u. 5.

2) Friedländer, Sittengesch. III[5] S. 545; 560; Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856) S. 11 ff.; 531 ff.; Allard, L'art payen sous les empereurs chrétiens (1879) S. 205 ff.

3) Schultze, Untergang des gr.-röm. Heidentums I S. 227; II S. 105 ff.; 160; 247; 333 u. ö.; Beugnot, Destruction du paganisme II S. 7; 257; Boetticher S. 533.

4) Mansi III, 971.

5) Boetticher, Baumkultus S. 288 ff.; Tektonik der Hellenen II (1887) S. 408 ff.; 454 ff.; vgl. Rhode, Psyche S. 212.

ansahen und daher in zahllosen Fällen begünstigten [1], dürften sich derartige Prozesse zu öftern Malen wiederholt haben.

Auf welchem Wege indessen die Gläubigen zur Ueberzeugung oder auch nur zur Vermutung gelangt sein mochten, dass ein bis dahin unbeachtetes Grab die leiblichen Ueberreste eines Märtyrers umschloss, so war in der Regel ihre erste Sorge, sich durch Nachgrabungen des Schatzes, den es barg, zu vergewissern. Zu vielen Hunderten, ja Tausenden sind aus diesem Grunde in der nachconstantinischen Zeit Gräber geöffnet worden. Da das Vorgehen der christlichen Reliquiensucher Nachahmung auch bei solchen fand, die es nicht etwa nach Märtyrergebeinen, vielmehr nach den in gewissen antiken Gräbern niedergelegten Kostbarkeiten gelüstete, nahmen die Gräberschändungen einen solchen Umfang an, dass nicht bloss die zeitgenössischen Schriftsteller sich gegen sie glaubten erheben zu müssen, sondern Kaiser Theodosius sich veranlasst fand, gegen die Grabschänder ein besonderes Edikt zu erlassen [2]. Ob dieser Erlass aber irgendwelche Aenderung zum Bessern herbeigeführt hat, ist zweifelhaft. Jedenfalls dauerten die Nachgrabungen auch im fünften und sechsten Jahrhundert fort, geduldet, ja in zahlreichen Fällen begünstigt von den byzantinischen Kaisern selbst, denen beinahe sämtlich die Bereicherung ihrer Hauptstadt mit einer möglichst grossen Zahl von Reliquien am Herzen lag.

Nur selten dürfte der Befund der aufgedeckten Gräber die nach Reliquien suchenden Gläubigen nicht voll und ganz in der Ueberzeugung bestärkt haben, die sie zum Nachgraben veranlasst hatte. Denn alles und jedes, was im Grabe eine Deutung auf das Martyrium zuliess, wurde von ihnen in diesem Sinne ausgelegt, gedeutet, verwertet. So zunächst die rotgefärbte Erde, welche sie öfter in den Gräbern vorfanden. Denn dass diese Färbung auf einem ganz natürlichen Wege zu entstehen pflegte und durch die Zersetzung des Leichnams in hohem Masse begünstigt wurde, kam ihnen nicht in den Sinn. Ebensowenig stiessen sie sich daran, dass dieselbe Erscheinung auch in andern Gräbern zu Tage trat. Sie sahen vielmehr in dieser geröteten Erde einen so sicheren und überzeugenden Beweis dafür, dass der Inhaber des Grabes dasselbe mit seinem Blut getränkt habe [3], dass ihnen diese Erde als vollwertige, ja als besonders wertvolle Reliquie erschienen ist [4]. Als ein nicht minder deutliches Anzeichen eines gewaltsamen Todes galt die Trennung des Kopfes vom Rumpfe [5] oder

---

1) S. oben S. 1 f.

2) Cod. Theodos. IX, 17, 7 Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat; s. die zahlreichen Stellen aus christlichen und heidnischen Schriftstellern, die Godofredus in seinem sehr ausführlichen Kommentar zu dem betreffenden Edikt (III S. 153) verarbeitet hat.

3) Ambrosius, Epist. 22, 12; Paulinus, Vita Ambros. 32 Vidimus in sepulcro, quo iacebat corpus sancti Nazarii martyris (qui quando sit passus, usque in hodiernum scire non possumus), sanguinem martyris ita recentem, quasi eodem die fuisset effusus. — Itinerarium Burdigalense (um 333) in: Itinera Hierosolymitana ed. Geyer (1898) S. 22: in aede, ubi templum fuit, quem Salomon aedificavit, in marmore ante aram sanguinem Zachariae ibi dicas hodie fusum. — Noch heute gelten den Christen der Insel Cypern die roten Steine, die an den Ufern des Kuri liegen, als gerötet durch das Blut, das die h. Maura und ihr Genosse im Martyrium, der h. Timotheus, an diesem Orte vergossen: De Mas Latrie, Histoire de l'île de Chypre (1861) I S. 96.

4) Ambrosius, Exhort. virg. 2, brachte nach Florenz sanguinem triumphalem des Agricola und Vitalis; Gaudentius Brix., Sermo 17 (Migne lt. 20, 963); C. I. L. VIII n. 6700 depositio cruoris sanctorum martyrum.

5) Ambrosius, Epist. 22, 12; Paulinus 33; Gregor Tur., de mirac. s. Juliani 2.

das Vorhandensein von Gegenständen, die als Marterwerkzeuge gedeutet werden konnten[1]. Als Beweis dafür, dass man auf einen Märtyrerleib gestossen sei, galt auch der Zustand der Unversehrtheit, in welchem man mitunter einzelne Körper antraf[2], da man diese Tatsache nicht etwa auf die Trockenheit des Bodens, vielmehr auf eine besondere Gnadenwirkung Gottes glaubte zurückführen zu müssen, der seine Heiligen vor der Verwesung geschützt hätte. Eine ähnliche Bedeutung legte man schliesslich den Wohlgerüchen bei, welche die Gläubigen beim Oeffnen der Gräber so oft zu empfinden glaubten[3] und die sie an die Wohlgerüche des himmlischen Aufenthaltsortes erinnerten, an welchem die Märtyrer weilten.

5. In wie überzeugender Weise jedoch der Befund der von den Gläubigen eröffneten Gräber dieselben als Märtyrergräber beglaubigen mochte, so fehlte es doch im Schosse der Gemeinde nicht an solchen, die, weniger deshalb, weil sie einen allzudeutlichen Einblick in die Art der Forschung ihrer Zeitgenossen gewonnen, als vielmehr aus geistiger Zweifelsucht oder aus Zaghaftigkeit sich beim Bekanntwerden neuer Reliquien des Gedankens nicht ganz erwehren konnten, ob denn diese Reliquien auch wirklich echt seien[4], und die in ihrem Zweifel nach einer höheren Beglaubigung derselben verlangten.

Aber auch für zuversichtlichere Christen gab es Fälle, in welchen die üblichen Mittel zur Auffindung der Märtyrergräber und zur Feststellung der Echtheit derselben nicht auszureichen schienen. Hatte der Märtyrer, den es zu entdecken galt, vor Jahrhunderten gelebt, war es ein Apostel oder Mitglied der ältesten christlichen Gemeinden oder hatte er gar der vorchristlichen Zeit angehört, so konnten doch nur die Befangensten sich der Einsicht verschliessen, dass keine menschliche Ueberlieferung so weit zurückreichen könne, um mit Sicherheit die Kenntnis des Ortes erhalten zu haben, an welchem der betreffende Leib bestattet worden war. Sollte daher die Sehnsucht der Gläubigen nach der Erlangung derartiger Gräber dennoch erfüllt werden, so konnte dies nur auf Grund einer übernatürlichen Offenbarung geschehen, einer unmittelbaren Kundgebung derjenigen, nach welchen man suchte.

---

1) Ambrosius, Exhortat. virgin 2. Andere Beispiele von Nägeln in den Gräbern, resp. von Gebeinen, die von Nägeln durchbohrt waren, bei Kraus, Der heilige Nagel in der Domkirche zu Trier (1868) S. 44 ff. Schultze, Katakomben S. 209 „Gegenüber der allerdings bezeugten Tatsache, dass Leichen mit spitzem Stilus im Kopfe gefunden wurden, ist auf eine analoge Erscheinung in heidnischen Gräbern hinzuweisen: jene spitzen Eisenstäbchen sind Haarnadeln, die sich im Laufe der Zeit in den Schädel eingesenkt haben. Die Nägel dagegen, welche neben den Leichen beobachtet wurden, bezeichnen zum Teil das Handwerk des Toten, oder haben die Bedeutung von Symbolen der saeva necessitas. In diesem wie in jenem Sinn finden sie sich in heidnischen Gräbern".

2) Paulinus, Vit. Ambros. 32: Caput Nazarii, quod ab impiis fuerat abscissum, ita integrum atque incorruptum cum capillis capitis atque barba, ut nobis videretur eodem tempore, quo levabatur, lotum atque compositum in sepulcro. Et quid mirum, quando quidem Dominus in Evangelio ante promisit, quod capillus de capite eorum non peribit. In einem nicht minder auffallenden Zustand der Erhaltung befand sich der von Sozomenus IX, 17 ausführlich beschriebene Leib des Propheten Zacharias, trotz der langen Zeit, die er unter der Erde geruht. Der Leib des h. Ferreolus erschien ita integer et illaesus, ut putares eum adhuc sopore corporeo detineri, Gregor. Tur., de miracul. Juliani 2.

3) Paulinus l. c. 34; Lucianus, Epist. ad omnem ecclesiam 8 (M. lat. 41, 816); Alexander Monachus, Laudat. in Apost. Barnabam 31 (M. gr. 87, 4103); Sozomenus IX, 2; Evagrius II, 3.

4) De miraculis s. Stephani 1 (M. lat. 41, 834); Theodoret, Hist. relig. 21.

Irgendwelche Schwierigkeiten in der Annahme derartiger Offenbarungen bestanden übrigens nicht für die nachconstantinischen Geschlechter. Denn zu ihrer Zeit zweifelte niemand, selbst nicht die aufgeklärtesten Christen, daran, dass es den Verstorbenen möglich sei, sich den Lebenden zu offenbaren, ihnen, sei's im Traum, sei's in Wirklichkeit zu erscheinen, um ihre Wünsche oder irgend eine Erkenntnis kund zu tun[1]. Ganz im besondern verbreitet und fest eingebürgert war der Glaube, dass diejenigen Toten, denen aus irgend einem Grunde die übliche Bestattung nicht zuteil geworden, ihren Verwandten oder Bekannten zu erscheinen pflegten, um ihnen den Ort anzugeben, an welchem ihr Leichnam sich befand, und sie aufzufordern, demselben die zukommenden Ehren zu erweisen[2]. Aber auch geringere Anlässe konnten die Seelen der Verstorbenen bewegen, sich den Lebenden kund zu tun und zu ihnen in Beziehung zu treten[3].

Nicht minder als die gewöhnlichen Toten hatten im ganzen Altertum Götter und Heroen sich veranlasst gefunden, sich den Menschen zu offenbaren. Zu hunderten von Malen sind sie ihren Verehrern erschienen, meist im Traume, oft aber auch in Wirklichkeit, um ihnen ihre Wünsche oder ihren Willen kund zu tun. Zahlreiche Inschriften bezeugen, dass derartige Offenbarungen zu den gewöhnlichsten Vorkommnissen im religiösen Leben der alten Völker gehört haben. Sehr oft erwähnen sie Erscheinungen des Jupiter[4], des Serapis und der Isis[5]. Doch auch die anderen Götter lassen sich nicht unbezeugt[6]. Ausdrücklich erwähnen die Inschriften, dass der Gläubige den Gott gesehen habe[7], dass er ihm im Traum erschienen sei[8], dass er ihm seinen Willen kund getan, ihn zu irgend einer Leistung aufgefordert habe[9]. In den meisten Fällen waren es kultische Angelegenheiten, welche die Götter veranlassten, in unmittelbarer Weise an ihre Verehrer heranzutreten. Bald verlangen sie von ihnen die Errichtung eines neuen Altars[10], bald die Ausschmückung eines ihrer Heiligtümer[11] oder die sofortige Darbringung der gelobten Weihgeschenke[12]. Genau wie die Götter erscheinen auch die Heroen den Menschen, um ihnen ihre Wünsche kund zu tun und sie zu ihrer Verehrung aufzufordern[13].

Die Fähigkeit, sich den Menschen zu offenbaren, welche die früheren Geschlechter den Göttern und die Gegenwart selbst ganz gewöhnlichen Toten zuerkannten, hätten aber die Gläubigen ihren Märtyrern umsoweniger vorzu-

1) Friedländer III[5] S. 707 ff.
2) Friedländer l. c.; August., de cura pro mortuis 10.
3) Augustin l. c. 11.
4) C. I. L. I n. 1109; II n. 1965; V n. 2472. 3251. 5597. 843; VI n. 406; IX n. 2449. 5937.
5) Roscher, Lexikon II S. 524.
6) Marquardt, Römische Staatsverwaltung III[2] S. 100.
7) Ex visu: C. I. L. II n. 799. 1965. 2527; V n. 2472; VI n. 8. 353; IX, 2109. 2449. 3378; X n. 929. 5167; ex viso: VI n. 609; X n. 1599. 6076. 7558.
8) κατ' ὄναρ: C. I. G. 1176; Bulletin de correspondance hellénique IV S. 270; Le Bas-Waddington, Inscript. grecques et latines III n. 73; κατ' ὄνειρον: Paton and Hicks, Inscriptions of Cos n. 348, s. Reinach, Traité d'épigraphie grecque (1885) p. 384.
9) κατὰ κέλευσιν C. I. G. n. 5937. 5994; κατὰ πρόσταγμα 5959; κατ' ἐπίταγμα C. I. A. III, 1, n. 163; — ex imperio, ex iussu, ex monitu, ex praecepto, s. Marquardt S. 100.
10) C. I. L. VI n. 8. 134; Le Bas-Waddington n. 73.
11) Mélanges d'archéol. et d'hist. Bd. X, S. 434; Orelli n. 1344. 1914; C. I. G. n. 5994.
12) C. I. L. II n. 1965. 2527; VI n. 533.
13) C. I. G. n. 2907; Pausanias IX. 29.

enthalten vermocht, als bereits in der vorconstantinischen Zeit wenigstens einzelne unter denselben sich ihren Glaubensgenossen als verklärte Geister geoffenbart hatten[1]. Seitdem hatte sich aber der Kreis der Wirksamkeit der Märtyrer beständig erweitert. Nach dem Glauben der grossen Zahl stand es ihnen zu, jederzeit frei, in unmittelbarer Weise in den Gang der irdischen Angelegenheiten einzugreifen. Es lag daher nahe, anzunehmen, dass sie sich dieses Vermögens auch bedienen würden, um den nach ihren Gräbern suchenden Gläubigen die nötigen Aufschlüsse zukommen zu lassen. Konnten sie doch, solange ihre Gräber nicht wieder entdeckt worden waren, nicht zum Gegenstand einer wirklichen Verehrung werden. Man konnte sie nicht anrufen und ihnen dadurch Veranlassung geben, sich als helfende Mächte zu erweisen.

Aus dem Spiele dieser und derartiger Erwägungen erklärt sich die grosse Zahl von Selbstoffenbarungen der Märtyrer, welche das nachconstantinische Zeitalter erlebt hat. Zu gewissen Zeiten scheinen sie sich in einer Weise gemehrt zu haben, dass die besonneneren unter den Leitern der Kirche sich veranlasst fanden, einzelne Fälle einer sehr nüchternen Betrachtung zu unterziehen[2]. An der Tatsächlichkeit der Offenbarungen selbst ist aber niemand je irre geworden. Die geistigen Führer der Zeit haben sie vielmehr als eine besondere Segnung, als eine ihren Glaubensgenossen widerfahrene Gnadenerweisung angesehen und verherrlicht und sich in ihrer Beurteilung von der Betrachtungsweise des grossen Haufens höchstens dadurch unterschieden, dass sie das Wiederzutagetreten der Märtyrer nicht sowohl auf die Märtyrer selbst, als vielmehr auf den Gott der Märtyrer zurückgeführt haben[3].

Getragen von der Gunst der Zeit sind die Offenbarungen daher zu einem der wirksamsten Mittel in der Auffindung der Märtyrergräber geworden.

Zu welcher Zeit und an welchen Orten sie zuerst vorgekommen sind, lässt sich nicht mehr ermitteln. Nicht unwahrscheinlich jedoch ist es, dass sie, wenn auch nur vereinzelt, bereits um die Mitte des vierten Jahrhunderts sich zeigen. Denn es ist nicht abzusehen, auf welch' anderem Weg als dem der Offenbarung das Grab Johannes des Täufers gerade in Sebaste, d. h. an einem Ort hätte entdeckt werden können, nach welchem es keine Ueberlieferung verlegt und wo man am allerwenigsten Anlass gehabt hätte, es zu suchen[4]. Ebensowenig dürften die Leiber des Andreas, Lukas, Timotheus, die Constantius nach Konstantinopel überführen liess[5], anders als durch Offenbarung wiederentdeckt worden sein. Jedenfalls hat es eine nur geringe Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Mailänder Gervasius und Protasius die ersten auf Grund einer Offenbarung aufgefundenen Märtyrer gewesen sind.

Aus einem anderen Grunde jedoch rechtfertigt die wunderbare Entdeckung gerade dieser Märtyrer das Interesse, das ihnen von jeher entgegengebracht worden ist. Einmal wegen des tätigen Anteils, den an ihr der hervorragendste Kirchenmann seiner Zeit, Bischof Ambrosius, genommen hat, so dass diese Art der Wiedererlangung verschollener Märtyrergebeine von nun an als eine kirchlich autorisierte gelten konnte; sodann wegen der besonderen

1) Acta s. Fructuosi episcop. 6 f. S. 267 Ruin.
2) S. oben S. 144 Anmerkung 5.
3) Augustin, Sermo 318, 1, s. oben S. 144 Anmerkung 2.
4) Tillemont I, 1 S. 174 f.; 337 f.
5) Paulinus Nol., Carm. XIX, 335 ff.; Hieronymus, adv. Vigilant. 5.

Verhältnisse, unter welchen sie stattgefunden hat.

Sie ist erfolgt im Jahre 386 zu einer Zeit, in der, nach dem Urteil der Bekenner des nicänischen Glaubens, die Orthodoxie der Mailänder Kirche aufs äusserste gefährdet war, da die arianische Partei, an ihrer Spitze die Kaiserin Justina, nach einer gewissen Gleichberechtigung mit der katholischen Majorität rang. Der Kampf der beiden Religionsgemeinschaften war in der leidenschaftlichsten Weise geführt worden, und Ambrosius hatte alle Mittel aufgeboten, ihn zugunsten seines Bekenntnisses zu entscheiden[1]. Zur Erlangung des schliesslichen Sieges hat ihm aber nichts in dem Masse genützt, wie die durch ihn bewirkte Entdeckung der zwei alten Mailänder Blutzeugen.

Den äussern Anstoss zu dieser Entdeckung gab ein Versprechen, das der Bischof dem Volke gegeben hatte, er würde Reliquien in einer von ihm selbst errichteten und nach ihm benannten Kirche niederlegen, im Falle er solche erlangen könnte. Denn sofort ergriff ihn eine äusserst lebendige Vorahnung, dass es ihm gelingen würde, dem Verlangen des Volkes zu willfahren[2]. Und in der Tat erschienen ihm[3] kurz darauf zwei in vollständige Vergessenheit geratene[4] Märtyrer der Mailänder Kirche, zeigten ihm den Ort, an welchem sie bestattet worden und teilten ihm wohl auch bei derselben Gelegenheit ihre Namen mit. Denn mit Ausnahme der ältesten Männer der Gemeinde, deren Gedächtnis bis dahin in einer höchst auffallenden Weise versagt hatte und erst wieder in Tätigkeit treten sollte, nachdem die Namen der neuentdeckten Märtyrer in der ganzen Stadt, sowohl bei Freund als Feind, von Mund zu Mund gingen[5], hatte niemand in Mailand die Namen des Gervasius und Protasius jemals nennen hören[6].

Angetrieben durch die ihm zuteil gewordene Offenbarung liess Ambrosius seine Kleriker an dem von den Märtyrern ihm bezeichneten Orte nachgraben. Er stiess hiebei auf zwei wohlerhaltene menschliche Skelette. Dass sie von den gesuchten Märtyrern herrührten, darüber blieb den Findern kein Zweifel. Denn die Köpfe waren von den Rümpfen getrennt, und die Erde,

1) Foerster, Ambrosius (1884) S. 39 ff.

2) Ambrosius, Epist. 22, 1.

3) Zwar erwähnte Ambrosius nicht ausdrücklich dieser Offenbarung in seinem Berichte, was sich genügend aus der Bescheidenheit, mit der er auch sonst von seinen Erlebnissen spricht (Foerster S. 44) erklärt, sowie aus der Tatsache, dass die Kunde des betreffenden Wunders seiner Schwester längst durch andere zugetragen worden sein konnte. Doch scheint der wunderbare Vorgang wenigstens angedeutet in dem: Dominus gratiam dedit, welches zwischen die ardor praesagii und die Aufdeckung des Grabes fällt. Dass im Verkehr mit andern Ambrosius sich mit einer geringern Zurückhaltung über die Offenbarung ausgesprochen, deren er gewürdigt worden, ergibt sich aus dem Zeugnis dreier Männer, die ihm besonders nahe gestanden: Des Augustin, confessiones IX, 7: antistiti tuo per visum aperuisti, quo loco laterent martyrum corpora Protasii et Gervasii; de civit. Dei XXII, 8: corpora martyrum ... episcopo Ambrosio per somnium revelata reperta sunt. Noch bestimmter lautet das Zeugnis des Zeitgenossen und Freundes des Ambrosius, Gaudentius Brix., Sermo 17 (M. lat. 20, 963): qui se Ambrosio revelare dignati sunt, und seines Biographen Paulinus, Vita Ambros. 14: sancti Martyres ... se sacerdoti revelaverunt. Die Differenzen zwischen den Berichten sind unerheblich. Denn die Aussage des Augustin schliesst keineswegs die Erscheinung der Märtyrer aus, sondern führt sie lediglich auf Gott zurück, s. bes. Sermo 318, 1. Aehnlich lässt er den Stephanus durch eine revelatio Dei entdeckt werden (l. c.), wenn schon ihm nicht unbekannt geblieben, dass sie auf Grund von Erscheinungen zustande gekommen war.

4) Augustin, Civ. Dei XXII, 8.

5) Ambrosius, Epist. 22, 12.

6) Ambrosius, Epist. 54.

in der die Gebeine ruhten, hatte eine rötliche Färbung, war folglich mit Blut getränkt worden[1]. Aber auch über die Zeit, um welche die zwei Blutzeugen die Märtyrerkrone erlangt, gaben ihre Gebeine hinreichenden Aufschluss. Sie waren nämlich von einer so auffallenden, ungewohnten Grösse, dass sie nur von Männern herrühren konnten, die vor Jahrhunderten, folglich in den Anfangszeiten der neuen Religion, gelebt hatten[2].

Als Märtyrer bekundete sie aber nicht bloss ihr Grab, sondern noch die Taten, die sie sofort nach ihrer Wiederentdeckung verrichteten. Ein Blinder erlangte das Augenlicht wieder dadurch, dass er seine Augen einem Tuche nahebrachte, welches mit den Gebeinen der Märtyrer in Berührung gekommen war[3]. Besessene wurden geheilt[4]. Unter dem Ansturm der von den neuen Reliquien ausgehenden Kräfte mussten die Dämonen aus den Christen, von welchen sie Besitz ergriffen hatten, ausfahren, und, was ihre Niederlage zu einer noch weit schimpflichern gestaltete: sie sahen sich genötigt, offen zu bekennen, dass die vom Bischof Ambrosius entdeckten Gebeine nicht etwa, wie die Arianer behaupteten, von gewöhnlichen Menschen, vielmehr von wirklichen Märtyrern herrührten und — worin sich die Macht der neuen Märtyrer über die Dämonen noch deutlicher offenbarte — dass niemand gerettet werden könne, der sich nicht zu dem vom Bischof Ambrosius vertretenen Glauben an Vater, Sohn und Geist bekenne[5]. Nicht mit Unrecht konnte daher, vom Standpunkte seiner Zeit aus, der hervorragendste unter den Augenzeugen dieser Auferstehung, Augustin, die Weisheit Gottes bewundern, der, nachdem er so lange Jahre die Leiber der Märtyrer Gervasius und Protasius in der Schatzkammer seines Geheimnisses unversehrt aufgehoben, sie zur rechten Zeit aus derselben herausgeholt hatte[6].

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die wunderbare Auffindung der Reliquien der Mailänder Märtyrer, deren Kunde sich rasch im Abendlande verbreitete, die unmittelbare Veranlassung zu einer bedeutenden Zahl ähnlicher Vorgänge gegeben hat. Genau in denselben Formen wie die Mailänder Vorgänge bewegt sich namentlich die Geschichte der Wiederauffindung der Gebeine zweier Märtyrer in Bologna. Während eines Aufenthaltes des Ambrosius in dieser Stadt, im Jahre 393, erschienen die an einem unbekannten Orte, nämlich auf einer Begräbnisstätte der Juden beigesetzten Märtyrer Agricola und Vitalis dem Bischof der Gemeinde[7] und zeigten ihm ihre Ruhestätte an. Auch hier bestätigten die Nachgrabungen die Wirklichkeit der Erscheinung. Denn nicht bloss fanden sich im Grabe Spuren des siegreichen Blutes, das diese zwei Märtyrer vergossen, sondern noch Ueberreste der Marterwerkzeuge, nämlich Holz und Nägel des Kreuzes, das zu ihrer Hinrichtung gedient hatte[8].

1) Ambrosius, Epist. 22, 12.

2) Ambrosius l. c. 2: invenimus mirae magnitudinis viros duos, ut prisca aetas ferebat. Vgl. Paulinus Nol., Epist. 32, 17 post longa saecula. Auch die Gebeine der antiken Heroen waren von aussergewöhnlicher Grösse, Pausanias V, 13 ἐκλήθη δὲ ἥρως διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος; Schol. zu Demosthenes p. 437 Dind. bei Deubner, de incubatione (1900) S. 12.

3) Augustin, Confess. IX, 7; Civ. Dei XXII, 8; Paulinus 14.

4) Ambrosius, ep. 22, 16; August., Confess. IX, 7.

5) Ambrosius, ep. 22, 21 sq.; Paulinus 15.

6) Augustin, Confess. IX, 7.

7) Paulinus 29 nec erat cognitum populo christiano, nisi se sancti martyres sacerdoti ipsius ecclesiae revelassent.

8) Ambrosius, Exhortatio virginitatis 1.

Ob eine dritte Auffindung von Märtyrerleibern, der Gebeine des Nazarius und Celsus, an der Ambrosius gleichfalls hervorragenden Anteil genommen hat, auf Grund einer Offenbarung oder nur einer Ueberlieferung erfolgt ist, lässt sich bei der Dürftigkeit des überkommenen Berichtes nicht mit Bestimmtheit entscheiden[1]. Dagegen sind wohl um dieselbe Zeit die Soldaten der Thebäischen Legion dem Bischof Theodor von Octodurum, einem Freunde des Ambrosius, erschienen, um ihm die Stätte zu offenbaren, an welcher sie ruhten[2].

Eine Bedeutung ähnlich der Wiederentdeckung des Gervasius und Protasius hat, soweit sich bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung urteilen lässt, nur die wunderbare Auffindung der Gebeine des h. Stephanus im Jahre 415 erlangt. Auch sie hat einen weittragenden, nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung der Märtyrerverehrung ausgeübt und mehr als vielleicht jedes andere Vorkommnis ähnlicher Art im fünften Jahrhundert zur Steigerung ihres Betriebes beigetragen. Aber auch deshalb noch ist sie von einem besonderen Interesse, weil die Urkunde, die über sie berichtet, das Sendschreiben des Presbyters Lucian von Jerusalem[3], dank seiner Umständlichkeit und Naï-

1) Paulinus 32 f.; Gaudentius, Sermo 17 p. 963.

2) Hauck, KGesch. Deutschlands I (1887) S. 9.

3) Da nicht bloss Gennadius, de viris inlustribus 46, den Presbyter Lucianus erwähnt und bezeugt: scripsit ipsam revelationem ad omnium ecclesiarum personas graeco sermone, sondern bereits vor ihm Augustin eine genaue Kenntnis dieser revelatio in den Worten verrät: Nicodemus sei öfter zu Jesus gekommen in der Absicht, sein Jünger zu werden, quod certe modo in revelatione corporis beatissimi Stephani fere omnibus gentibus declaratur — so liegt gar kein Grund vor, die Abfassung des Briefes des Lucian kurz nach dem Jahre 415 in Zweifel zu ziehen. Das griechische Original ist verloren gegangen. Doch liegt der Brief in einer syrischen und zwei lateinischen Uebersetzungen vor. Die syrische Uebersetzung bildet das 8. Kapitel des I. Buches eines anonymen „Verzeichnisses der Geschichten von den Taten, die sich in der Welt zugetragen haben", einer Weltgeschichte, die mit der Erschaffung der Welt beginnt und bis in die Gegenwart des Verfassers, d. h. bis zum Jahre 568/569 n. Chr. reicht: Ahrens und Krüger, Die s. g. Kirchengesch. des Zacharias Rhetor (1899) S. XVI. Der syrische Text bei Land, Anecdota syriaca Bd. III (1870) S. 76 ff. und bei Bedjan, Acta martyrum et sanctorum Bd. III (1892) S. 175 ff.; in deutscher Uebersetzung bei Ryssel, Zeitschr. für Kirchengesch. XV (1895) S. 233 ff. Ob der Kompilator das griechische Original selbst übersetzt oder eine ältere Uebersetzung in seine Geschichte aufgenommen, lässt sich nicht entscheiden. Doch ist das letztere das wahrscheinlichere, vgl. Krüger S. XL. Dass diese Uebersetzung, abgesehen von einigen Kürzungen, wie sie der Kompilator auch sonst vorgenommen (Krüger S. XIX) und von welchen ganz im besondern der Schluss betroffen worden ist, als eine zuverlässige Wiedergabe des Originals gelten kann, ergibt sich aus ihrem Vergleich mit einigen Stellen, die ein gewisser Chrysippus, Presbyter in Jerusalem, dem griechischen Brief des Lucian direkt entnommen hat. Der Auszug des Chrysippus findet sich bei Eustratius, einem byzantinischen Schriftsteller der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, in dessen Schrift gegen den Seelenschlaf: Adversus eos qui dicunt animas statim atque e corpore solutae sunt, non operari etc. ed. Leo Allatius in: De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Romae 1655, S. 514 f., vgl. Photius, Bibliotheca Cod. 171 (Migne gr. 103, 500). Sämtliche Einzelzüge, die Chrysippus bietet, finden sich in der syrischen Uebersetzung. Von besonderer Wichtigkeit für die Kritik ist die nur in der syrischen Uebersetzung und bei Chrysippus sich findende Mahnung des Gamaliel an Lucian, er möchte die Reliquien nicht länger an ihrem Orte lassen, da das Regenwasser sie zu verderben drohe. Eine geringere Bedeutung als dem Syrer kommt zwei lateinischen Uebersetzungen des Briefes des Lucian zu (eine synoptische Zusammenstellung derselben bei Migne lat. 41, 807 ff.). Am besten hat die an zweiter Stelle abgedruckte Rezension S. 808 den Charakter der Grundschrift, so wie dieselbe sich aus dem Syrer und Chrysipp ergibt, gewahrt, doch mit einigen Auslassungen und Zusätzen. In willkürlicher Weise ist dagegen die Rezension S. 807 gestaltet worden, die dazu noch das Vorurteil zu erwecken sucht, als stellte sie das Original dar, c. 1. Beide lateinischen Rezensionen haben gemein, Lucians Brief an einzelne Bischöfe gerichtet sein zu lassen. Die erste S. 815 gibt sich aus als Begleitschreiben einer Reliquiensendung. Sie unterdrücken daher den

vität einen Einblick in die Gedankenwelt ermöglicht, in der sich der glückliche Finder bewegte, und dadurch einen Rückschluss auf die Entstehung und das Wachstum derjenigen Vorstellungen gestattet, die unter dem Einfluss der geistigen Atmosphäre der Zeit zur Erzeugung von Visionen führen konnten und mitunter geführt haben.

Aus Ursachen, die bei der Lebendigkeit der Phantasie, welche die palästinensischen Christen auszeichnete, und bei der Findigkeit, welche dieselben bereits im vierten Jahrhundert bewährt hatten, nicht leicht zu erraten sein dürften, waren die Gebeine des Stephanus bis zum Jahre 415 unentdeckt geblieben. Als eine Beeinträchtigung der religiösen Interessen mochte aber das Verborgenbleiben gerade dieser Gebeine umso schmerzlicher empfunden werden, als dieser erste Blutzeuge die Aufmerksamkeit nicht bloss einzelner Gemeinden, sondern der gesamten Christenheit auf sich gezogen hatte und das Gedächtnis seines Todes vielerorts durch die Feier eines besonderen Tages begangen zu werden pflegte. Trotz dieser Ehrung stand aber faktisch der Erzmärtyrer der Christenheit an Einfluss dem geringsten unter den Blutzeugen nach. Denn solange seine Reliquien nicht gehoben worden, war es ihm nicht möglich, die ihm von Gott verliehene Macht auf Erden zu erweisen. Zu den dringendsten Wünschen der Gläubigen Palästinas dürfte daher zu Anfang des fünften Jahrhunderts die Wiederauffindung des Grabes des h. Stephanus gehört haben. Der Heilige selbst scheint übrigens um diese Zeit des langen Wartens auf seine Entdecker müde geworden zu sein und es als eine Entwürdigung empfunden zu haben, dass seine Gebeine an einem missachteten Orte ruhten, an welchem sie Gefahr liefen, völlig zu Grunde zu gehen, da sie zur Zeit des Regens durch das Wasser gefärbt, zur Sommerszeit durch die Sonnenhitze ausgedörrt wurden, da Wanderer darauf traten und Unwürdige sie verunehrten [1].

Zur rechten Stunde fand sich denn auch der Mann, dem die Gnade zuteil wurde, das lang vermisste Grab und zugleich mit ihm das Tor der Gnade für die ganze Welt zu öffnen. Dieser Mann war Lucian, Presbyter von Beth Gamla, einer kleinen Ortschaft, zwanzig und eine halbe Meile von Jerusalem gelegen [2].

Aus der hervorragenden Rolle, die Lucian in dem von ihm selbst verfassten Bericht nicht etwa den Stephanus, sondern den Gamaliel spielen lässt, ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass er den ersten Anstoss zu den Grübeleien und Nachforschungen, die ihn zur Wiederentdeckung des Grabes des Erzmärtyrers führen sollten, von dem Namen des Ortes erhalten hat, den er bewohnte [3]. In diesem Namen sah Lucian mit absoluter Sicherheit — ob

Schluss ihrer griechischen Vorlage, der doch am besten die Adresse erklärt und den eigentlichen Zweck des Briefes kundgibt, nämlich die Bitte um Beiträge zum Bau der Martyriumskirche des ersten und erlauchten Märtyrers, unseres Herrn Stephanus und seiner Genossen (Ryssel S. 240).

1) Ryssel S. 234.

2) Das Dorf wird das eine Mal (Ryssel 235) Kephar-Gamla, das andere Mal (S. 340) Beth-Gamla genannt. Seine Entfernung von Jerusalem wird angegeben S. 235. Dass der Name des Ortes von Lucian erfunden sei (Ryssel S. 224) ist nicht erweisbar. Wie hätte Lucian, der in Jerusalem schrieb und dessen Brief in Jerusalem gelesen wurde, den Bewohnern dieser Stadt die Annahme einer so groben topographischen Fiktion zumuten können? Zudem wird im Talmud zu zwei verschiedenen Malen ein palästinischer Ortsname Gamla genannt (Ryssel S. 224 f.).

3) Im Falle Lucian seine Geschichte frei erfunden, hätte er sie sicherlich nach der

auf Grund einer älteren Ueberlieferung oder lediglich eines persönlichen Einfalls, ist ungewiss — eine bestimmte Beziehung auf Gamaliel. Beth Gamla galt ihm daher als ein Ort, der nach Gamaliel benannt worden, weil Gamaliel daselbst sein Haus, seinen Grundbesitz gehabt habe. Aus dieser Erkenntnis ergab sich aber eine Reihe von Folgerungen. Denn Gamaliel galt, auf Grund einer Notiz der Apostelgeschichte, bereits seit dem zweiten Jahrhundert als ein wirklicher, wenn auch heimlicher Christ[1]. Als solcher hätte er aber nach dem Dafürhalten Lucians nicht wohl in der Zahl der frommen Männer fehlen können, die nach dem Bericht der Apostelgeschichte den Leib des Stephanus bestattet haben. Wie Joseph von Arimathia den Leib Jesu in sein eigenes Grab gelegt, so hatte gewiss auch Gamaliel den Stephanus in seinem eigenen Besitz bestattet, in der Hoffnung, am Tag der Auferstehung mit ihm Gemeinschaft zu haben[2].

Nachdem derartige Gedanken sich in ihm befestigt, hatte Lucian es kaum unterlassen können, die alten Gräber in der Nähe von Beth Gamla sich näher anzusehen. Das Ergebnis seiner Nachforschungen war jedoch kein befriedigendes. Denn es liess ihm nur die Wahl zwischen einem kleinen Hügel mitten im Felde[3] und einer nördlich von dem Dorf gelegenen unterirdischen Kammer, die vier Gräber umschloss. Da die Nachgrabungen am Hügel seinen Erwartungen nicht entsprachen[4], entschied er sich für die grössere Grabanlage. Infolgedessen trat aber, wie sich aus seiner Darstellung ergibt, eine grosse, schwer zu lösende Frage an ihn heran. Denn wenn es für ihn auch keinem Zweifel unterliegen mochte, dass Gamaliel neben Stephanus ruhte, so fand er keine befriedigende Antwort auf die Frage, wer die beiden übrigen Toten seien. In einer um so geschäftigeren Weise wird daher die Phantasie ihm Vermutungen und Möglichkeiten nahegelegt und mit ihrem Spiel seinen Geist in einer Weise beherrscht haben, dass er tatsächlich, sei's im Traum, sei's

---

zu seiner Zeit bereits feststehenden Schablone der Berichte über wunderbare Wiederauffindung verschollener Märtyrergräber geformt. Er hätte sie einfacher gestaltet, dem Stephanus nicht so viele Genossen beigesellt, nach deren Wiederentdeckung die Christenheit kein Verlangen trug und deren Beisetzung in dem Grabe des Erzmärtyrers durch lange Erklärungen glaubhaft gemacht und gerechtfertigt werden musste. Ganz im besondern aber wäre nicht Gamaliel in den Mittelpunkt der Erzählung zu stehen gekommen, sondern Stephanus selbst wäre dem Lucian erschienen, um ihm die nötige Auskunft zu erteilen. Wie wenig diese so komplizierte Darstellung weitere Kreise befriedigt hat, ergibt sich aus der Vereinfachung, die sie erfahren, aus ihrer Annäherung an den herkömmlichen Typus, offenbar zu dem Zwecke, für die Echtheit der neuen Reliquien eine überzeugendere Beglaubigung zu schaffen. Dieser verbesserte Bericht liegt vor bei Basilius Seleuc., Laudatio s. Stephani, Sermo 41 (Migne gr. 85, 468) — einem Stück, das, da es den Zusammenhang stört und in seiner Nüchternheit sehr gegen den rhetorischen Kontext absticht, möglicherweise erst nachträglich an diesem Orte eingefügt worden ist, aber selbst in diesem Falle nichts von seinem Wert einbüsst, da es Juvenal, Bischof von Jerusalem († 458), als einen noch Lebenden kennt. — Dieser Relation zufolge wäre es nicht Gamaliel, sondern Stephanus gewesen, der dem Presbyter von Gamla erschienen wäre, doch nicht bloss ihm, sondern noch dem Bischof Juvenal von Jerusalem διαπραξαμένῳ ὅσα θέλει ὁ θεός· ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλοις ὀπτάνεται ἐπισκόποις τὴν εὐσέβειαν τεθεραπευμένοις, um ihnen die auf seine Reliquien bezüglichen Weisungen zu erteilen. In ähnlicher Weise hätte wohl Lucian zur Beglaubigung der Reliquien des Stephanus die Geschichte ihrer Entdeckung konstruiert, wenn er sie frei erfunden hätte.

1) Clementinae Recognitiones I, 65 ff.; Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes II[3] S. 365.

2) Lucian bei Ryssel S. 233.

3) Ibid. S. 238.

4) Ibid. S. 239.

in einem Zustande der Hallucination, jene Erscheinungen erlebt hat, die in seinem Berichte eine so grosse Rolle spielen. Allein dass bei diesen Erscheinungen Gamaliel die ihm von Lucian in den Mund gelegten langen Reden wirklich gehalten, haben schwerlich selbst die doch so kritiklosen Geschlechter des fünften Jahrhunderts ohne weiteres angenommen. Geister pflegten, selbst im nachconstantinischen Zeitalter, sich viel kürzer zu fassen. Die langen Reden des Gamaliel erweisen sich übrigens in der unzweideutigsten Weise als das Ergebnis der Erwägungen und Grübeleien, die Lucian den Tag über angestellt hat, die ihm aber möglicherweise erst infolge nächtlicher Erscheinungen zur Gewissheit geworden sind.

In einer ersten Unterredung gab ihm Gamaliel Aufschluss über die zwei Toten, die ausser Stephanus und ihm selbst in seinem Grabe beigesetzt waren. Den einen bezeichnete er als seinen Verwandten Nikodemus, der von den Jüngern des Herrn getauft, deshalb von den Juden seiner Habe beraubt und beinahe zu Tode gepeinigt worden sei, sein Leben dann bei ihm, Gamaliel, beschlossen habe, und von ihm an der Seite des h. Stephanus bestattet worden sei[1]. Der andere sei einer seiner Söhne, Chabib. Er habe ihn, seinen Vater, an Gelehrsamkeit übertroffen und sei an demselben Tage wie er von den Aposteln getauft worden. Aber noch aus einem anderen Grunde sei Chabib würdig gewesen, bei den Heiligen zu ruhen. Er sei nämlich rein an seinem Leibe geblieben und glänzend an seiner Seele wie reines Silber, da er im Tempel Gottes allezeit aufwuchs und niemals ein Weib schaute ausser seiner Mutter[2].

In zwei späteren Erscheinungen belehrte Gamaliel den Presbyter über die genaue Lage der einzelnen Leiber in der Grabkammer und überwand die letzten Bedenken, die Lucian gegen die Grabkammer als Bestattungsort des Stephanus zu hegen schien.

In der glänzendsten Weise bestätigte die Aufdeckung der Gräber, die Lucian nunmehr vornehmen liess, die Richtigkeit der ihm gewordenen Offenbarungen. Zunächst fand sich eine hebräische Inschrift vor, die vielleicht, nach der Erklärung eines Mannes, den man herbeibrachte und der sie zu lesen verstand[3], die Namen der vier im Grabe ruhenden Männer enthielt.

Aber auch die bei der Wiederaufdeckung der Märtyrer üblichen Wunderzeichen blieben nicht aus. In der auf die Entdeckung folgenden Nacht geschah ein grosses Erdbeben, und von dem Sarge des h. Stephanus ging ein sehr lieblicher Duft aus[4], der bis zu zehn Meilen ringsum reichte. Heilung und Hilfe wurden aber an diesem Tage denen zuteil, die zu dem Grabe kamen.

In nicht minder glänzender Weise haben sich in der Folgezeit die bald in aller Welt zerstreuten[5] Gebeine des Stephanus durch immer neue Wunder beglaubigt. Viele Orte und Länder sind durch sie geheiligt und berühmt geworden. Am deutlichsten lassen sich ihre Wirkungen im Abendland verfolgen.

---

1) Ibid. S. 235.
2) Ibid. S. 237.
3) Ibid. S. 240.
4) Es ist dies eine offenbare Nachbildung des Wunders, das sich bei der Wiederentdeckung des h. Kreuzes ereignet, s. die syrische Legende in deutscher Uebersetzung bei Ryssel, Archiv für das Studium der neuern Sprachen Bd. 93 (1894) S. 18.
5) Tillemont II, 1 S. 21 ff.

Auf der Insel Minorka haben sie im Jahre 418 innerhalb eines Zeitraumes von nur acht Tagen die Bekehrung von nicht weniger als fünfhundert und vierzig Juden herbeigeführt[1]. In Uzalis haben sie von demselben Jahre an, in Calama und Hippo kurze Zeit darauf so vielen Kranken die Gesundheit vermittelt, so viele Leidende von ihren Gebrechen geheilt, so viele Tote wieder aufleben lassen, die Erfüllung so vieler und so mannigfaltiger Wünsche bewirkt, dass die Zeitgenossen dieses Wundersegens, trotzdem sie ganze Bände mit der Aufzählung und Beschreibung einzelner Taten des Erzmärtyrers anfüllten, sich ganz ausser stande fühlten, sie alle schriftlich zu fixieren und der Nachwelt zu überliefern[2].

In dieselbe Zeit wie die Wiederentdeckung des Stephanus verlegt Sozomenus diejenige des Propheten Zacharias[3]. Aber nicht bloss zeitlich, sondern auch inhaltlich stehen sich beide Wundergeschichten sehr nahe. Sie haben denselben Ausgangspunkt, dasselbe leitende Motiv und lehren beide, mit welcher Leichtigkeit die Reliquiensucher die Geschichte der von ihnen entdeckten Toten dem Befund der Gräber anzupassen verstanden haben.

Auf einem noch kürzeren Wege als Lucian dürfte der Pächter Calemerus zu der Ueberzeugung gelangt sein, die die Veranlassung zu seiner Entdeckung gebildet hat. Er bewohnte nämlich als Aufseher ein im Gebiet der Stadt Eleutheropolis in Judäa gelegenes Dorf namens Kaphar Zacharia. Woher sollte das Dorf seinen Namen haben, wenn nicht von dem bekannten Propheten; wo anders der Prophet bestattet worden sein, als in seinem Dorfe? Dies werden wohl die Gedanken gewesen sein, welche die Erscheinungen des Propheten hervorriefen, wenn anders Calemerus, dem selbst Sozomenus ein wenig günstiges Zeugnis ausstellt, sich nicht etwa willkürlich erfundener, sondern tatsächlich erlebter Offenbarungen gerühmt hat. Seiner Aussage gemäss war ihm der Prophet erschienen, um ihm die bestimmtesten Anweisungen über den Ort zu geben, an welchem er bestattet worden. Und als, seiner Weisung entsprechend, Calemerus, an dem bezeichneten Orte grabend, auf einen Sarg stiess, erschien er ihm aufs neue, diesmal angetan mit einem weissen Kleide. Dass der aufgedeckte Leib derjenige des Propheten war, konnte um so weniger bezweifelt werden, als er, trotz der langen Jahrhunderte, die er im Grabe gelegen, völlig unversehrt war. Um so grössere Schwierigkeiten bot die Identifizierung eines anderen Leibes, der sich in demselben Grabe vorfand. Es war derjenige eines Knaben, der mit einer wahrhaft königlichen Pracht bestattet worden war. Selbst die Gelehrten und die Kleriker wussten sich die Sache nicht zurechtzulegen. Glücklicher war der Abt eines Klosters, der in einem alten hebräischen Buche geschrieben fand, dass Joas, König der Juden, sieben Tage nach der Hinrichtung des Propheten Zacharias seinen Lieblingssohn durch einen raschen Tod verloren hatte und, diesen Tod als eine Strafe Gottes erkennend, die Leiche des Knaben zu Füssen des Propheten hatte bestatten lassen.

Wie natürlich es bei vielen auf Offenbarungen beruhenden wunderbaren Wiederentdeckungen von Märtyrergräbern zugegangen sein mag, zeigt viel-

1) Epistola Severi ad omnem Ecclesiam, Migne lat. 41, 821 sq.

2) De miraculis s. Stephani libri duo l. c. S. 833 ff.; Augustin., Civ. Dei XXII, 8; Serm. 320 ff.

3) Sozomenus IX, 17.

leicht noch deutlicher die Wiederauffindung der Gebeine des h. Barnabas im Jahre 458. Sie erinnert zudem vielfach an die Wiederentdeckung der Mailänder Märtyrer.

Auch sie, in der Tat, ist zur geeignetsten Zeit erfolgt.

Seit langen Jahrzehnten lag nämlich die Kirche der Insel Cypern mit derjenigen von Antiochia im Streit, da der Bischof dieser Stadt die oberhoheitlichen Rechte, die ihm als Patriarchen zustanden, auch auf das benachbarte Cypern auszudehnen sich bemühte, die Metropoliten dieser Insel aber ihre Selbständigkeit zu wahren suchten. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte sich dieser Streit nicht unwesentlich verschärft. Die cyprische Kirche stand im Begriffe, ihre Selbständigkeit einzubüssen[1], als ihr Begründer, der h. Barnabas, dem Metropoliten in nächtlichem Gesicht erschien und ihm den Ort offenbarte, an welchem er beigesetzt worden war[2]. Da sofort nach seinem Tode eine Verfolgung ausgebrochen, war sein Grab in Vergessenheit geraten. Wohl suchten es die Christen der Insel häufig auf, da so viele Wunder an ihm geschahen, dass man es geradezu Gesundheitsstätte genannt hatte[3]; allein dass es den Leib des Apostels umschloss, wusste niemand. Auf Grund der ihm gewordenen Offenbarung liess der Metropolit an dem ihm bezeichneten Orte nachgraben. Er fand die gesuchte Leiche, die um so deutlicher sich als diejenige des Barnabas erwies, als sie nicht bloss unversehrt war, sondern noch das von diesem Apostel eigenhändig abgeschriebene Evangelium des Matthäus auf der Brust liegen hatte.

Durch diese Entdeckung war aber der Beweis geführt, dass Barnabas bis zu seinem Ende der cyprischen Kirche als Oberhaupt vorgestanden, dass er folglich alle jene Rechte ausgeübt hatte, die seine Nachfolger, die cyprischen Metropoliten, dem antiochenischen Stuhle gegenüber geltend machten.

Vor diesem Beweis musste sich selbst Antiochien beugen. Die Selbständigkeit der cyprischen Kirche blieb gewahrt.

Ein ungleich geringeres Interesse als die bisher angeführten Beispiele bietet die grosse Zahl der übrigen durch Offenbarungen herbeigeführten Entdeckungen von Märtyrergräbern. Nach den, allerdings zumeist summarischen Berichten zu schliessen, die wir über sie besitzen, scheinen sie übrigens in den meisten Fällen innerhalb desselben, für derartige Wunder feststehenden Rahmens zustande gekommen zu sein[4]. Immerhin zeigen sie, einer wie grossen

1) Duchesne, St. Barnabé, in den Mélanges d'archéologie et d'histoire, Bd. XII, 1892, S. 46.

2) Theodorus Lector II, 1; Alexander Monach., Laudat. in apost. Barnab. 30 (Migne gr. 87, 4087 sq.).

3) Lipsius, Apokr. Apostelgesch. III S. 300. Der Ort hat seine Heilkraft, auch nach der Translation des Leibes des Heiligen nach dem Abendlande (Lipsius S. 319 f.), bis auf die Gegenwart bewahrt, Ross, Griechische Inseln IV (1852) S. 118.

4) Eine annähernde Vorstellung vom Verlauf der Wiederentdeckung geringerer Reliquien dürfte der ausnahmsweise ausführliche Bericht über die Offenbarung der Gebeine der heiligen Märtyrer Lucas, Phocas, Romanus und ihrer Begleiter geben, die der unbekannte Verfasser des Lebens Petrus' des Iberers (deutsch von Raabe, 1895, S. 100 ff.) in sein Werk aufgenommen hat. Die Märtyrer, um die es sich in diesem Bericht handelt, waren in einem Garten bei Arka, einer Stadt fünfzehn Meilen von Tripolis, bestattet worden und waren bis zur Zeit des Petrus († 485) unbekannt geblieben. Da erschienen sie des Nachts dem Gärtner des genannten Ortes, da er ein bescheidener, schlichter und mässiger Mann war und keine Frau hatte, und sprachen zu ihm: Weisst du, wer wir sind? Als jener erklärte, dass er es nicht wisse, sprachen sie zu ihm: Wir sind deine Nachbarn, die mit dir wohnen und dich und deinen Garten bewachen. Er aber sprach:

Verbreitung sich die Märtyrererscheinungen erfreuten. Dieselben bildeten eben nach dem Dafürhalten der Gläubigen das untrüglichste, zuverlässigste Mittel zur Auffindung wie zur Beglaubigung der Märtyrergräber.

6. Aus diesem Grunde haben sie mehrmals selbst zur Wiederauffindung und Beglaubigung einzelner als besonders wertvoll geltender Reliquien dienen müssen. So zunächst der Reliquien der Vierzig Märtyrer von Sebaste.

Eine sektiererische Frau in Constantinopel hatte Reliquien dieser Märtyrer in ihrem Sarge verbergen lassen. Sie waren infolgedessen der Verehrung der Gläubigen unerreichbar. Darum erschien der h. Thyrsus zu drei verschiedenen Malen Pulcheria, der Schwester des Kaisers Theodosius, und offenbarte ihr den Ort, an welchem sie verborgen lagen: sie möchte sie heben und zu seinen eigenen Reliquien legen, damit sie in derselben Weise wie diese geehrt würden. Wie zur Bekräftigung der Offenbarung ihres Genossen erschienen der Pulcheria darauf die Vierzig Märtyrer selbst, angetan mit weissen Kleidern. Ihre Reliquien wurden denn auch tatsächlich an dem bezeichneten Orte aufgefunden und mit grossem Gepränge bei denjenigen des h. Thyrsus beigesetzt[1].

Noch wunderbarer jedoch waren die Vorgänge, die zur Wiederentdeckung des Hauptes Johannes des Täufers geführt haben, wie denn überhaupt die Geschichte der Reliquien dieses Heiligen zu den eigentümlichsten Episoden der Geschichte der Märtyrerverehrung gehört[2].

Weder über die Zeit, noch über die besonderen Umstände, unter welchen das Grab des Täufers in Sebaste entdeckt worden, findet sich eine Andeutung bei den Schriftstellern des vierten Jahrhunderts. Um so bestimmter bezeugen der mit den palästinensischen Verhältnissen gut vertraute Rufin[3] und nach ihm einige andere Geschichtschreiber[4], dass unter Kaiser Julian die Heiden das Grab des Vorläufers geöffnet, seine Gebeine verbrannt und deren Asche zerstreut hätten[5]. Die Richtigkeit dieser Angabe kann um so weniger beanstandet werden, als die Verwüstung des Grabes des Täufers die Voraussetzung der Geschichte seiner Reliquien bildet.

Aufs entschiedenste hat sich eben die Christenheit gegen den Gedanken gesträubt, dass die Gebeine des Täufers auf immer abhanden gekommen sein

---

Und wer seid ihr? Die Märtyrer sprachen zu ihm: Lucas und Phocas und Romanus und diese unsere Brüder — sie waren nämlich in grosser Zahl erschienen — und wir müssen uns zugleich offenbaren. Ein paar Tage darauf, als der Gärtner im Garten arbeitete, sah er deutlich, wie die Märtyrer, über die Zäune und Dornen fliegend, eintraten und bei ihm standen. Von Staunen ergriffen, fiel er auf sein Angesicht und betete an, da er erkannte, dass sie die waren, die er im Gesicht gesehen hatte. Und sie sprachen zu ihm: Weil du dies zu erfahren wünschest, wo unsere Gebeine liegen — sieh, sie liegen an diesem Orte. In Gegenwart des Bischofs von Arka, einiger Kleriker und Mönche wurde nunmehr an der von den Märtyrern bezeichneten Stelle gegraben. Ungefähr mannstief fand man eine bleierne Urne, die eine Menge angebrannter Gebeine enthielt. Ihrem Verlangen gemäss wurden die Märtyrer sodann bei ihren Brüdern, den Heiligen Sergius und Bacchus beigesetzt. An diesem Orte geschahen durch Gottes Gnade viele Zeichen und Krafttaten und Heilungen vermöge der Gebete der Heiligen.

1) Sozomenus IX, 2.

2) Tillemont I, 1 S. 174 ff.

3) Rufinus, Hist. eccles. II, 28.

4) Philostorgius VII, 4; Theodoret, Hist. eccles. III, 3.

5) Verwüstungen von Märtyrergräbern werden auch sonst bezeugt, bes. von Gregor. Naz., Contra Iulian. II, 29.

sollten, und hat nicht geruht, bis sie einen hinreichenden Ersatz für dieselben gefunden hatte.

Den Weg, den sie zu diesem Zwecke betrat, hat ihr Rufin gewiesen. Bei der Vernichtung der Gebeine des Täufers durch die Heiden, berichtet er, sei es einem Christen gelungen, einige wenige Partikeln zu retten. Dieselben seien schliesslich in den Besitz der alexandrinischen Kirche gelangt. Warum hätten nicht noch andere Reliquien des Vorläufers in derselben Weise gerettet werden sollen? Da kein Grund vorlag, diese Frage zu verneinen, wurde sie bejaht. Infolgedessen tauchten seit dem Ende des vierten Jahrhunderts immer zahlreichere Reliquien des Täufers auf. Es gab deren bald in allen Provinzen des Reiches[1]. Die bedeutendste derselben jedoch war der Schädel des Heiligen, den Kaiser Theodosius im Jahre 391 eigenhändig von einem Dorfe bei Chalcedon, wohin er unter der Regierung des Valens gelangt war, nach Constantinopel trug und in einer Kirche niederlegte, die er zu Ehren des Täufers errichten liess[2]. Aus unbekannten Gründen, vielleicht weil sie sich zuerst im Besitze häretischer Mönche befunden hatte oder weil sie nicht genügende Wunder bewirkte, zog die Reliquie die Aufmerksamkeit der Gläubigen nicht in besonderer Weise auf sich, so dass es möglich wurde, einen anderen authentischen Schädel des Täufers wieder aufzufinden.

Dieser andere Schädel trat im Jahre 452 in Emesa zu Tage, und zwar unter Umständen, die einen jeden Zweifel an seiner Echtheit unmöglich machten. In der kürzesten Zeit ist er denn auch zu einem der wertvollsten und angesehensten Heiligtümer der alten Kirche geworden und hat den in Constantinopel aufbewahrten ältern Schädel vollständig in Vergessenheit geraten lassen.

Wie einige Dezennien früher Lucian, so hat auch der Entdecker dieser neuen Reliquie, Marcellus, Mönch zu Emesa, in ausführlicher Weise die Erscheinungen und Wunder beschrieben, auf Grund deren ihm die Wiederauffindung des Hauptes des Täufers gelungen ist[3]. Sein Bericht steht jedoch demjenigen des Lucian an wirklicher oder erheuchelter Naïvetät weit nach und hinterlässt nicht wie jener den Eindruck, dass die beschriebenen Erscheinungen und Wunder möglicherweise auf Selbsttäuschung beruhen. Auch lässt sich aus der Erzählung des Marcellus nicht ersehen, auf welchem Wege der Verfasser zur Ueberzeugung gelangt ist, dass das Haupt des Täufers sich ge-

1) Im Grabe von Sebaste selbst: Hieron., Epist. 17 u. öfters (cf. Petrus Diaconus, Liber de locis sanctis, Itinera S. 113: Sebastia ... continet ecclesiam, in qua requiescit corpus sancti Iohannis Baptistae); zu Brescia: Gaudentius, Sermo 17; zu Jerusalem: Palladius 103; zu Cyrus: Theodoret, Histor. religios. 11; zu Favianis: Eugippus, Vita Severini 23; in Edessa: Ephraem, Carmina Nisibena ed. Bickell p. 138; in Rom: Gregor. M., Epist. IX, 122; in Oberitalien: Gregor. Turon., De gloria martyr. I, 14; in Gallien: ib. 14 f.; in einem Kloster bei Myrrha in Lycien: Vita Nicolai 32 (Falconius, Nicolai Acta primigenia, 1751, S. 29); in Constantinopel: C. I. G. n. 8719 und Act. Sanct. Juni IV S. 739 ff.

2) Sozomenus VII, 21.

3) Der Bericht des Marcellus ist zuerst veröffentlicht bei Du Cange, Traité historique du chef de S. Jean Baptiste (1665) S. 215 ff.; sodann Acta Sanct. Boll., Juni IV S. 724 ff. Das hohe Alter dieses Stückes wird bezeugt durch das Gelasianum, das die scriptura de inventione capitis beati Iohannis Baptistae als novella relatio bezeichnet: sie werde von einigen Katholiken gelesen, was statthaft sei, nur möchten sie des Apostels Rat befolgen: omnia probate, quod bonum est tenete (Preuschen, Analecta 1893 S. 151 f.). Die Authentie der Erzählung des Marcellus zu beanstanden, liegt demnach kein Grund vor. Damit ist aber keineswegs ihr Inhalt gerettet.

rade in Emesa befinde[1], denn er sucht den Schein zu erwecken, dass diese Ueberzeugung in ihm lediglich durch die Visionen hervorgerufen worden sei. In zwei rasch auf einander folgenden Träumen, berichtet er, sei ihm der Täufer erschienen und habe ihn in besonderer Weise ausgezeichnet[2]. Durch Feuer, das aus einer Höhle schlug, die in der Nähe seines Klosters gelegen war, und durch einen feurigen Stern, der vor ihm hergegangen und ihn in diese Höhle geführt, habe er ihm darauf den genauen Ort angegeben, an welchem sich seine Reliquie befand[3]. Und in der Tat fand Marcellus hinter einer Mauer verborgen das gesuchte Kleinod, den Kopf des Täufers, noch ganz mit Haaren bedeckt, in einer Urne ruhend[4]. Gesichte, deren andere Mönche zu derselben Zeit wie Marcellus gewürdigt wurden, sowie ein Strafwunder, das die Reliquie an einem Mönch vollbrachte, der ihre Echtheit angezweifelt hatte, erwiesen mit vollster Deutlichkeit ihre Echtheit[5].

7. Mit den wunderbaren Vorgängen, die sich bei der Wiederentdeckung

---

1) Wie schwer es selbst der Folgezeit gefallen ist, das Vorhandensein des Hauptes des Täufers in Emesa zu begründen, zeigt das geradezu läppische Phantasiestück Prima inventio et translatio capitis Emesam, bei Du Cange S. 208 ff., Acta Sanct. Juni IV S. 716 ff.

2) Marcellus bei Du Cange S. 216 f.

3) Ibid. S. 220.

4) Ibid. S. 228.

5) Die Reliquie verblieb einige Zeit im Besitze der Kirche von Emesa. Antoninus Martyr um 570 hat sie mit eigenen Augen gesehen: Emisa, ubi est caput sancti Iohannis Baptistae, qui est missus in doleo vitreo, quem etiam infra doleum oculis nostris vidimus et adoravimus, Itinerarium 46. Ein anderer Pilger, Willibald, um 720, Itin. 12 (Tobler, Itin. p. 257), weiss dagegen nur noch zu berichten: Emesa, ibi est ecclesia magna, quam fecit Sancta Helena in honore Iohannis Baptistae, et caput illius fuit ibi diu. In der Zwischenzeit, wohl nicht lange nach Antoninus Martyr, scheint das h. Haupt nach Damaskus in die Johanneskirche überführt worden zu sein (Theophanes, Chronographia ed. de Boor, 1883, S. 362). Nachdem Kaiser Johannes Tzimiskes von seinem Feldzug in Syrien um 976 Haare Johannes' des Täufers zurückgebracht (Leo Diakonus X, 1), gelangte im elften Jahrhundert auf langen Umwegen das s. g. emesische Haupt selbst, d. h. caput cum capillis integrum et barba (s. Exuviae sacrae Constantinopolitanae II S. 209), in den Besitz der Kirche von Constantinopel (Tillemont S. 357 f.). Doch nur für kurze Zeit. Denn in den Verzeichnissen der Reliquienschätze, welche nach der Eroberung Constantinopels die Sieger in ihre Länder ausgeführt, stehen ausser zahlreichen Reliquien des Täufers mehrere Stücke seines Hauptes verzeichnet (Riant, Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe siècle et des documents historiques nés de leur transport en Occident: Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France, 1875: S. 182 Hinterkopf, kam nach Paris; S. 184 Augenbrauen, nach Clairveaux; S. 196 Zahn, nach Falempin; S. 200 Vorderkopf, nach Amiens; S. 202 Zahn, nach Heisterbach; S. 204 Kinn, nach Aosta; S. 206 Haare, nach Beauvais; S. 210 Haare, nach Trier). Ueber die fernern Schicksale des Hauptes berichtet am anschaulichsten Calvin, Traitté des reliques 1543, Calvini opp. ed. Baum etc. VI, 436 Ceux d'Amiens se glorifient d'avoir le visage: et en la masque qu'ilz monstrent, il y a la marque d'un coup de cousteau sur l'oeil, qu'ilz disent qu'Hérodias luy donna. Mais ceux de saint Jehan d'Angelis contredisent, et monstrent la mesme partie. Quant au reste de la teste, le dessus depuis le front jusques au derriere, estait à Rhodes: et est maintenant à Maltes, comme ie pense. Au moins les Commandeurs ont fait accroire que le Turc leur avait rendu. Le derriere est à saint Jean de Nemours, sa ceruelle est à Noyan le Rantroux. Nonobstant cela, ceux de S. Jean de Morienne ne laissent point d'avoir une partie de la teste, sa machoire ne laisse point à estre à Besançon à S. Jean le grand: il y en a une autre partie à saint Jean de Latran: à Paris, et à saint Flour en Auvergne, un bout de l'orielle: à S. Salvador en Hespagne, le front: et des cheveux, il y en a aussi bien quelque lopin à Noyon, qui s'y monstre fort authentiquement: il y en a semblablement une partie à Luques, ie nescai de quel endroit. Tout cela est il fait? Qu'on aille à Rome, et au Monastère de saint Syluestre, et on orra dire, Voici la teste de saint Jean Baptiste.

von heiligen Leibern oder von Teilen derselben zugetragen haben, berührt sich aufs engste die Geschichte der Wiederauffindung der bei weitem wichtigsten und heiligsten unter allen altchristlichen Reliquien: des h. Kreuzes.

Aber auch noch deshalb ist diese Geschichte im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der andern Reliquien zu besprechen, weil die altchristlichen Geschlechter durchaus keinen Anstoss nahmen, den Tod Christi unter dem Gesichtspunkt des Martyriums aufzufassen, und keinerlei Bedenken trugen, seine Person mit den Märtyrern für seine Sache zusammenzustellen. Das Martyrium erschien ihnen aber als etwas so grosses, dass selbst unser Herr Jesus Christus dasselbe geehrt und erduldet hatte[1]. Christus galt als der Erzmärtyrer, derjenige, der vor allen anderen das Martyrium erlitten[2]. Nicht anders als die Gräber der Märtyrer bezeichnete man sein Grab auf Golgatha als ein Märtyrergrab[3].

Indessen, wie durch seine besondere Dignität, so unterschied sich Christus von seinen sämtlichen Nachahmern auch dadurch, dass er keine Ueberreste seines Leibes, keine wirklichen Reliquien auf Erden zurückgelassen hatte. Er war leibhaft gen Himmel gefahren, und erst einer viel späteren Zeit sollte es gelingen, einen Teil des Blutes, das er am Kreuz vergossen, ja sogar seine Vorhaut wieder zu erlangen[4].

Bei dem Mangel an leiblichen Reliquien Christi brachte die Christenheit, vom vierten Jahrhundert an, solchen Gegenständen eine um so grössere Verehrung entgegen, die Christus durch seine Berührung geheiligt hatte, in welchen daher etwas von den übernatürlichen Kräften, die ihn erfüllt hatten, zurückgeblieben war. Auf Grund besonders der Pilgerbücher lässt sich das beständige Anwachsen der Zahl derartiger Gegenstände verfolgen. Was irgendwie als Reliquie angesehen werden konnte, wurde dank der Findigkeit der palästinensischen Christen wieder entdeckt und der Verehrung der Gläubigen geschenkt.

Eine eigene Stellung unter diesen Reliquien hat jedoch seit dem vierten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts das heilige Kreuz eingenommen. Nicht bloss deshalb, weil es das Werkzeug der Erlösung gewesen war, sondern vielleicht noch mehr, weil der Herr an seinem Holze gehangen, es mit seinem Blute benetzt hatte und darum das Kreuz mehr als jedweder andere irdische Gegenstand als Träger göttlicher Kräfte gelten konnte.

Die Art und Weise, auf welche die Christenheit in den Besitz des Holzes gelangt ist, das ihr seit etwa der Mitte des vierten Jahrhunderts als das heilige Kreuz gilt, ist in ein Dunkel gehüllt, das zu lichten niemals ganz gelingen wird. Als beweisbare Tatsachen dürften wohl nur folgende zu gelten haben[5]:

Einmal, dass das Kreuz nicht etwa, wie eine spätere, nachweisbar auf erdichteter Grundlage beruhende kirchliche Ueberlieferung behauptet, schon

1) Methodius, de martyrio, cit. ap. Theodoret, Eranistes, Dial. I, 55/56 (Migne 83, 88).

2) Asterius, Homil. 10 in ss. Martyr., Migne gr. 40, 324; Gregor. Naz., Orat. 24 In laudem s. Cypriani 4.

3) Eusebius, Vit. Constant. III, 36. 40; IV, 41; Comment. in Psl. 87, 13 (Migne 23, 1064); Silvia, Peregrinatio 30. 37 (Geyer, Itinera Hierosolymitana, 1898, S. 83. 90 u. ö.); Sozomenus II, 27.

4) Ueber einige unter den Blutreliquien Christi s. Dobschütz, Christusbilder (1899) Bd. III S. 284.

5) S. bes. Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse (1888) S. 163 ff.

vor der Erbauung der Grabeskirche in Jerusalem gefunden worden ist, dass es vielmehr selbst nach der Vollendung dieser Kirche im Jahre 335 noch nicht vorhanden oder, was dasselbe bedeutet, noch nicht als authentisch anerkannt war. Es ergibt sich dieser Tatbestand mit voller Sicherheit aus dem Schweigen, das Kaiser Constantin in dem Brief an den Bischof Macarius von Jerusalem über das in Frage stehende Ereignis beobachtet[1], noch mehr jedoch aus dem Schweigen desjenigen Mannes, der wie nur wenige unter seinen Zeitgenossen mit den Verhältnissen der jerusalemitischen Kirche bekannt war und zu den verschiedensten Malen nicht bloss die Veranlassung, sondern geradezu die moralische Verpflichtung gehabt hätte, der glücklichen Fügung zu gedenken, welcher diese Kirche und mit ihr die gesamte Christenheit die Wiedererlangung ihres kostbarsten Kleinods verdankte. In ausführlicher Weise in der Tat hat Eusebius in seinem Leben des Kaisers Constantin die Aufdeckung des h. Grabes geschildert[2]. In einer besonderen Schrift, die zwar verloren gegangen ist, deren Inhalt er aber selbst angibt, hat er nach Vollendung der Grabeskirche die Gestalt derselben, das Aussehen des h. Grabes und die Menge der in seiner Nähe aufgestellten Weihgeschenke aus Gold, Silber oder kostbaren Steinen beschrieben[3]. Als Augenzeuge berichtet er über die Feier der Einweihung des Tempels im Jahre 335 und über die Reden, die bei dieser Feier gehalten wurden[4]. In einer Rede, in der er selbst im Jahre darauf Kaiser Constantin verherrlichte[5], kommt er abermals auf die Erbauung der Grabeskirche als eines der denkwürdigsten Ereignisse seiner Zeit zu sprechen[6]. Nirgends aber ein Wort über die Wiederentdeckung des h. Kreuzes[7]. Und doch wäre derselben nicht bloss in den Augen Constantins und der zeitgenössischen Christenheit, sondern in den Augen des Eusebius selbst eine Bedeutung zugekommen, die derjenigen der Wiedererlangung des heiligen Grabes nur wenig nachgestanden hätte. War doch der Reliquienkult damals bereits fest eingebürgert, und Eusebius gehörte zu dessen Gönnern. Nicht bloss hat er ihn niemals angefochten, sondern in der ausdrücklichsten Weise diejenigen gebilligt und gerechtfertigt, welche die Märtyrergräber aufsuchten, um daselbst ihre Gebete zu verrichten[8]. In der Tatsache, dass die Gemeinde von Jerusalem den bischöflichen Stuhl des Jakobus aufbewahrte und in hohen Ehren hielt, hat er ein erfreuliches Zeichen der Ehrfurcht erblickt, welche man von jeher den heiligen Männern wegen ihrer Frömmigkeit erwiesen habe[9]. Er belobt die Kaiserin Helena dafür, dass sie den Fussstapfen des Erlösers die gebührende Verehrung gezollt, gemäss dem Worte des Propheten, der gesagt: Lasst uns anbeten an dem Orte, wo seine Füsse gestanden haben[10]. Wie hätte darum Eusebius das Kreuzesholz geringschätzen und mit Schweigen übergehen können? Hätte er es gekannt, so würde er ihm vielmehr, nicht anders als die späteren Kirchenmänner getan, die erste Stelle

1) Bei Eusebius, Vit. Constant. III, 30 ff.
2) Eusebius, Vit. Constant. III, 25 ff.
3) Eusebius, ibid. IV, 46.
4) Eusebius, ibid. IV, 43 ff.
5) Eusebius, ibid. IV, 46.
6) Eusebius, de laudibus Constant. 9.
7) Kraus, Der heilige Nagel (1868) S. 66 f.
8) Eusebius, Praep. evglica XIII, 11, s. oben S. 73 Anm. 9.
9) Eusebius, Hist. eccles. VII, 19.
10) Eusebius, Vit. Const. III, 42.

unter allen Reliquien der Christenheit zugewiesen haben. Ebensowenig wie Geringschätzung der neuentdeckten Reliquien hätten irgendwelche persönlichen Beweggründe[1] den Eusebius zum Verschweigen der Kreuzauffindung veranlassen können. Denn mit diesem Schweigen hätte er nicht das geringste erreicht. Waren doch bei der Einweihung der Grabeskirche im Jahre 335 die angesehensten Bischöfe aus allen Provinzen zugegen gewesen, ausserdem eine unzählige Menge Volkes aus dem ganzen Reich[2]. Diesen vielen Tausenden hätte doch das h. Kreuz nicht verborgen bleiben können, und sie hätten die Kunde der neuen Reliquie in der ganzen Welt verbreitet.

Das Schweigen des Eusebius lässt daher keine andere Deutung zu, als die, dass zu seinen Lebzeiten das h. Kreuz noch nicht entdeckt worden war[3].

Mit dieser Wahrnehmung stimmt aufs beste überein, dass die erste sichere Erwähnung des Kreuzes aus dem Ende der vierziger Jahre stammt. Sie findet sich in den Katechesen, die Cyrill, damals Presbyter in Jerusalem, vor dem Jahre 350 in der Grabeskirche gehalten hat. Allerdings muss um diese Zeit die neue Reliquie sich bereits seit einigen Jahren im Besitze der jerusalemitischen Kirche befunden haben. Denn Cyrill versichert in der ausdrücklichsten Weise, dass die Splitter, welche die Pilger vom h. Kreuz abgelöst hätten, schon den ganzen Erdkreis erfüllten[4]. Bei der grossen Zahl von Pilgern, die alljährlich nach Jerusalem strömten, hat diese Verbreitung der Kreuzessplitter sich innerhalb weniger Jahre vollziehen können, so dass nichts nötigt, über die letzten Jahre des vierten Jahrzehnts des vierten Jahrhunderts als Zeit der Entdeckung des Kreuzes hinauszugehen.

Ueber diese Entdeckung selbst enthalten die Katechesen des Cyrill auch nicht die leiseste Andeutung.

Es sind daher nur Vermutungen möglich. Die am nächsten liegende Vermutung wäre nun die, dass man unter dem Fussboden der Grabeskirche ein Holz, etwa eine aus der Zeit der Erbauung stammende Stütze oder einen Balken, gefunden, den man mit Rücksicht auf den Fundort als das h. Kreuz gedeutet hätte. Diese Vermutung liesse sich durch analoge Vorkommnisse bei der Wiederentdeckung heiliger Reliquien stützen. Sie wäre jedoch nur annehmbar, wenn die Vorstellung, nach welcher zugleich mit dem Kreuze auch dessen Inschrift gefunden worden, sich als eine spätere Ueberlieferung erweisen liesse[5]. Da schlechthin überzeugende Gründe sich hiefür nicht erbringen lassen,

1) Bäumer, Kirchenlexikon VII S. 1096.

2) Eusebius, Vit. Constant. IV, 43.

3) Ein geistreicher, aber verfehlter Versuch de Rossi's, die herkömmliche Ansicht durch den Nachweis zu stützen, dass die von Constantin errichteten und De laudib. 9 erwähnten Bauten das Vorhandensein des heiligen Kreuzes voraussetzten, bei Audolent, Mission épigraphique en Algérie, Mélanges d'archéol. et d'histoire X (1890) S. 454 f. Lediglich auf Grund eines vorgeblichen Briefs Cyrills an Kaiser Constantin vom Jahre 351 (Migne gr. 33, 1168), der aussagt, dass unter Constantin τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον ἐν Ἱεροσολύμοις εὑρηται, liesse sich die Kreuzauffindung zu Lebzeiten des Eusebius behaupten. Allein dieser Brief erweist sich als eine so ungeschickte Fälschung, dass seine Echtheit kaum mehr vertreten wird (doch s. Bäumler S. 1097). Die Annahme seiner Echtheit würde übrigens das Schweigen des Eusebius erst recht bedenklich erscheinen lassen. Denn es könnte ihm nur die Bedeutung zuerkannt werden, dass der Vater der Kirchengeschichte, der immerhin zu den aufgeklärtesten und nüchternsten Geistern seiner Zeit gehört, von der jerusalemitischen Kreuzauffindungsgeschichte viel zu genau informiert war, als dass er ihr irgend welchen historischen Wert hätte zuerkennen können.

4) Cyrill, Catech. X, 19; IV, 10; XIII, 4.

5) Dass dieser titulus um 388 in Jerusalem vorhanden war und als echter Bestand-

dürfte als eine andere Möglichkeit ins Auge zu fassen sein, dass, nach Vollendung der Grabeskirche, die jerusalemitischen Kleriker in ihrem auch sonst zutage tretenden Bestreben, die einzelnen Episoden der evangelischen Geschichte zu veranschaulichen[1] und ihren Gottesdienst dramatisch zu gestalten, am Todestage Christi eine archäologische Nachbildung des Kreuzes aufgestellt und dass zunächst in der Wertung der Pilger, die sich ja durch eine seltene Kritiklosigkeit und eine bodenlose Leichtgläubigkeit auszeichneten, sodann in der Anschauung der zu den verwegensten Identifizierungen so geneigten Palästinenser die Nachbildung allmählich den Wert des Urbildes erlangt hätte.

Nicht zuletzt jedoch dürfte eine weitere Möglichkeit zu erwägen sein, die namentlich durch die Pilgerbücher begünstigt wird. Wenn man aus denselben ersieht, mit welcher Leichtigkeit die Kleriker oder Christen Jerusalems den Eckstein entdeckt, den die Bauleute verworfen hatten[2], oder mit welchem Eifer sie dafür gesorgt, dass die Spuren des Blutes, das Zacharias vor dem Altar vergossen, so frisch blieben, als wäre der Prophet erst kurz vorher an dieser Stelle ermordet worden[3], oder wenn man erfährt, dass es ihnen bereits im Jahre 333 gelungen war, die Säule zu identifizieren, an der Christus gegeisselt worden[4], den Stein, bei welchem Judas seinen Meister verriet, die Palme, von der man beim Einzug Christi die Aeste abgebrochen, die Sykomore, auf der Zachäus gesessen[5]; wenn man schliesslich in Betracht zieht, dass es ihnen bald darauf gegeben sein sollte, das Geheimnis zu entdecken, immer neue Kreuzessplitter vom h. Stamme loszulösen, die ganze Welt mit denselben anzufüllen, ohne dass das Kreuz selbst hierdurch irgend welche Verminderung erlitt[6], und ähnlich von dem Boden, den Christus bei seiner Himmelfahrt zuletzt berührt hatte, grosse Mengen Erde zu entnehmen, ohne dass dies sichtbar wurde[7] — so wird man schwerlich geneigt sein, die nackte

teil des h. Kreuzes gegolten hat, bezeugt Silvia, Peregrin. 37 S. 88. Im Jahre 395 erwähnt ihn gleichfalls Ambrosius, de obitu Theodosii 45 sq., und drei Jahre später Chrysostomus, In Ioannem Homil. 84, 41 (Migne 59, 461). Indessen ist damit noch nicht erwiesen, dass der Titel nicht erst einige Zeit nach dem Kreuz entdeckt worden sei. Denn die ihrem Gehalte nach bedeutend ältere Kreuzauffindungslegende weiss nicht bloss nichts von einem Titel, sondern lässt die drei im Grabe niedergelegten resp. verborgenen Kreuze sich lediglich dadurch unterscheiden, dass das Kreuz Christi Wunder wirkt. Einige Schriftsteller des fünften Jahrhunderts (Rufin, Hist. eccles. I, 7; Sokrates I, 13; Sozomenus II, 1) haben diesen Zug der Legende mit der Vorstellung, dass der Titel zu gleicher Zeit mit dem Kreuz aufgefunden worden, durch die Annahme auszugleichen gesucht, der Titel sei nicht mehr am Kreuze befestigt gewesen.

1) Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist die Beschreibung, die Silvia, Peregrinatio 24 ff. S. 71 ff. von den kultischen Gebräuchen der jerusalemischen Gemeinde entwirft.

2) Itinerarium Burdigalense (um 333), ed. Geyer, Itinera S. 21: Ibi est et lapis angularis magnus, de quo dictum est: lapidem, quem reprobaverunt etc.; cf. Antoninus Martyr 22, Itin. S. 173.

3) Ibid. S. 22: In marmore ante aram sanguinem Zachariae ibi dicas hodie fusum, etiam parent vestigia clavorum militum, qui eum occiderunt, per totam aream, ut putes in cera fixum esse.

4) Ibid. S. 22; cf. Silvia 37 S. 88.

5) Itiner. Burdig. S. 23 f.

6) Paulinus Nol., Epist. 31, 6 Quae quidem crux in materia insensata vim vivam tenens ita ex illo tempore innumeris pene cotidie hominum votis lignum suum commodat, ut detrimenta non sentiat et quasi intacta permaneat cotidie dividua sumentibus et semper tota venerantibus.

7) Sulpicius Severus, Chronic. II, 33 Quin etiam calcati Deo pulveris adeo perenne documentum est, ut vestigia impressa cernantur, et cum cotidie confluentium fides certatim Domino calcata diripiat, damnum tamen arena non sentiat, et eandem adhuc sui speciem, velut impressis signata vestigiis, terra custodit.

Möglichkeit in Abrede zu stellen, dass einer jener Virtuosen auf dem Gebiet der Identifizierung seine Kunst in den Dienst des h. Kreuzes gestellt und dessen Wiederauffindung den jerusalemitischen Klerikern wesentlich erleichtert habe.

Es sei dem wie immer. Jedenfalls ist die Kreuzauffindung ein Ereignis, das sich in aller Stille vollzogen hat. Kein Wunder hat die neue Reliquie sofort beglaubigt. Eine Beglaubigung musste ihr erst nachträglich durch die Legende geschaffen werden.

In recht bescheidener Weise hat die Legende ihr Werk begonnen [1]. Sie stand anfänglich den Ereignissen noch zu nahe, um die Phantasie frei walten zu lassen und die wahrscheinlich wenig erbauliche Geschichte der Wiederauffindung des h. Kreuzes sofort in Gebilde umzusetzen, die der Dignität der neuen Reliquie wirklich entsprochen hätten. Sie hat sich daher zunächst damit begnügen müssen, den Nachweis zu liefern, dass jenes Kreuz, das man n der Grabeskirche entdeckt hatte, tatsächlich das Kreuz Christi gewesen, da dasselbe von den Juden an diesem Orte verborgen worden sei.

Den Nachweis hiefür hat eine Legende zu liefern gesucht, die lediglich in der syrischen Literatur erhalten geblieben ist, aber so gut wie die Geschichte der Wiederauffindung des Leibes des h. Stephanus auf palästinischem Boden aufgekommen sein dürfte.

Dieser Legende zufolge hatte die Gemahlin des Kaisers Claudius, Protonike, nachdem sie durch die Predigt und die Wundertaten des Apostels Petrus zum Glauben an Christus geführt worden, den Entschluss gefasst, nach Jerusalem zu ziehen, um Golgatha, das Kreuz und das Grab des Herrn zu sehen. Da diese drei Dinge sich im Besitze der Juden befanden und diese den Christen nicht erlaubten, an dem Grabe zu beten, und ihnen das Holz des Kreuzes nicht geben wollten, befahl die Königin den Vorstehern der Juden, Grab und Holz den Christen auszuliefern. Sie selbst aber ging in das Grab und fand daselbst drei Kreuze. An welchem der drei aber Christus gehangen hatte, wusste sie nicht. Da fiel plötzlich ihre Tochter, eine Jungfrau, zu Boden und starb. Durch ihren Sohn bewogen, legte die Königin der Reihe nach die drei Kreuze auf den Leib der Verstorbenen. Und als das dritte Kreuz der Toten nahe kam, wurde dieselbe wieder lebendig und stand auf. Drauf nahm die Königin das Kreuz, das sich durch seine Wunderkraft als dasjenige des Herrn erwiesen, gab es dem Jakobus, dem Leiter der Gemeinde von Jerusalem, dass es in Ehren gehalten würde, und befahl, dass ein herrliches Gebäude auf Golgatha und dem Grabe erbaut werde. Ihre Tat wurde in der ganzen Welt bekannt, und viele Heiden und Juden in Jerusalem wurden gläubig. Als aber die seligen Apostel aus der Welt gegangen, legten die Juden zur Zeit des Kaisers Trajan die Hände an die Christen, töteten ihren Bischof, nahmen das Holz des Kreuzes, gruben in der Erde gegen zwanzig Ellen tief und verbargen es, damit die Christen Christum nicht mehr anbeten sollten. Soweit die Protonikelegende.

In dem Masse, in dem das Ansehen des heiligen Kreuzes in der Christenheit stieg, dürfte sich diese Legende als unzureichend zur Beglaubigung der neuen Reliquie erwiesen haben. Ganz im besondern aber wird das Fest der Auffindung des h. Kreuzes, das die jerusalemitische Gemeinde vielleicht schon vor

1) Ueber die Protonike- und Helenalegende s. Excurs I.

dem neunten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts, allerdings nicht an einem besonderen Erinnerungstage, vielmehr gemeinsam mit dem Fest der Kirchweihe, begangen hat[1], das Verlangen nach einer genauen Kenntnis dieses Ereignisses geweckt haben.

Diesem Verlangen kam eine neue Legende entgegen. Sie ist entstanden auf Grund der Protonikelegende, und zwar vornehmlich durch die Verdrängung der Heldin dieser letztern und ihre Ersetzung durch eine andere Kaiserin, die sich für die ihr zugemutete Rolle um so besser eignete, als sie tatsächlich Palästina besucht und an heiligen Stätten zwei Kirchen hatte erbauen lassen: Helena, die Mutter Constantins[2].

Nicht anders als Protonike kommt auch Helena nach Palästina mit der Absicht, das Holz der Kreuzigung zu suchen. Ihre Aufgabe ist aber insofern eine schwierigere, als das Kreuzesholz nicht mehr im Grabe liegt, vielmehr zur Zeit Trajans von den Juden verborgen worden ist. Mit den schrecklichsten Drohungen sucht daher Helena die Juden einzuschüchtern, um sie zu bewegen, ihr den Ort anzugeben, an welchem sie das h. Holz verborgen haben. Allein, da es über zweihundert Jahre sind, seitdem ihre Väter diese Tat vollbracht, weiss keiner mehr den Ort zu bestimmen, mit Ausnahme etwa des Judas, in dessen Familie sich alte Erinnerungen fortgepflanzt haben und dem seine Volksgenossen zutrauen, dass er besser als sie alle die Frage, um die es sich handle, kenne und mit dem Orte vertraut sei[3]. Durch die Königin eingeschüchtert, machte sich Judas auf, ging an den Ort, an welchem das h. Kreuz verborgen lag und betete zu Gott, dass, wenn es sein Wille sei, dass der Sohn der Maria herrsche, er ihm durch ein Wunder das gesuchte Kreuz offenbaren möchte. Nachdem er gebetet, entstand sogleich ein gewaltiges Erdbeben und lieblich duftender Dampf stieg von dem Orte auf. Durch dieses Zeichen ermutigt, begann Judas zu graben. Und als er etwa zwanzig Ellen tief gegraben, fand er drei Kreuze und brachte sie der Königin[4]. Wie in der Legende der Protonike, so wird das Kreuz Christi auch in der Helenalegende daran erkannt, dass ein Leichnam, auf den es gelegt wird, wieder zum Leben zurückkehrt. Die selige Helena aber bewahrte mit vieler Sorgfalt das anbetungswürdige Kreuz des Herrn, fasste es ein in Gold und Edelsteine und machte dafür einen silbernen Kasten und legte es hinein. Und sie fing an, eine Kirche an dem Orte, der Schädelstätte heisst, zu bauen.

Hiermit ist das eigentliche Interesse der Legende erschöpft. Indessen, da in den letzten Dezennien des vierten Jahrhunderts auch noch die Kreuzesnägel an das Tageslicht getreten und zu einem Gegenstand der Verehrung geworden waren, bringt sie in der Gestalt, in der sie vorliegt, die sie aber sicher erst in viel späterer Zeit erhalten haben kann[5], gleichsam in einem Anhang die Geschichte der Wiederentdeckung auch dieser Reliquien. Auf

1) Silvia 48 S. 100 Ita ordinatum est, ut quando primum sanctae ecclesiae consecrabantur, ea dies esset, qua crux Domini fuerat inventa. Dass die Kirche von Jerusalem das Fest der Kreuzauffindung so ganz in der Festfeier der Kirchweihe hat aufgehen lassen, bildet eine wahre Stütze der oben ausgesprochenen Vermutungen über die besondere Art, auf welche diese Reliquie ans Licht getreten ist.

2) Eusebius, Vit. Constant. III, 41 Erbauung einer Kirche zu Bethlehem und einer andern auf dem Oelberg; vgl. Silvia 25 S. 76.

3) Syr. Legende bei Ryssel S. 12; Nestle, de s. cruce S. 47, vgl. S. 59.

4) Ryssel S. 17 ff.; Nestle S. 48; 60 f.

5) Ryssel S. 22.

Verlangen Helenas betet Judas abermals an der Schädelstätte. Und als er geendet, erhellte ein greller Blitz den Ort. Und es wurden die Nägel sichtbar, mit denen der Leib unseres Herrn durchbohrt worden war, und ihr Aussehen glich dem Aussehen von stark blitzendem Golde. Und als Judas sie der Königin brachte, kniete diese nieder, neigte ihr Haupt zur Erde und betete sie an[1].

Wohl durch die Vermittelung der gen Ende des vierten Jahrhunderts bereits so zahlreichen Jerusalempilger ist die Helenalegende sowohl nach dem griechischen Orient, als nach dem Abendland getragen worden. Zwar hat sie hier wie dort kleine Umbildungen erfahren, vornehmlich zu dem Zwecke, sie mit anderen Ueberlieferungen in Einklang zu bringen[2]. Allein im grossen und ganzen beherrschte sie von nun an die kirchliche Ueberlieferung und liess auch nicht den leisesten Zweifel an der Echtheit des h. Kreuzes aufkommen. In nicht minder glänzender Weise beglaubigte sich übrigens dieses Kreuz selbst durch die Wunder, die es bewirkte. Das grösste derselben jedoch war und blieb seine Unversehrtheit, trotz der zahllosen Splitter, die man fortwährend von seinem Holze ablöste.

Die Art und Weise, in der die bei weitem wertvollste aller Reliquien, und zwar an demjenigen Orte, auf welchen die Blicke beinahe der gesamten Christenheit gerichtet waren, wiederentdeckt worden ist, lässt erkennen, mit welcher einzigartigen Leichtigkeit die altchristlichen Gemeinden in den Besitz der leiblichen Ueberreste ihrer wirklichen oder vorgeblichen Märtyrer zu gelangen imstande gewesen sind.

---

1) Nach der Syr. Legende (Ryssel S. 21) lässt Helena aus diesen Nägeln eine Zaumstange für das Pferd des Königs machen. Nach Ambrosius, de obitu Theodosii 47 verwendet sie den einen Nagel zu einem Pferdezaum, einen andern zu einem Diadem; nach Rufin II, 8 schenkt sie sie dem Constantin, der sie zu einem Pferdezaum und einem Helm verwertet. Nach Gregor. Tur. endlich hätte Constantin zwei Nägel zur Herstellung des Pferdezaums verwendet (de glor. martt. 6), ein anderer sei auf dem Haupte der Constantinsstatue angebracht worden, einen vierten hätte Helena in das menschenverschlingende adriatische Meer geworfen, um es zu besänftigen (Kraus, Der h. Nagel S. 51 ff. 76 ff.). Im Mittelalter haben die h. Nägel sich wie das Kreuzesholz vermehrt. Kraus S. 81 ff. zählt deren 36 auf.

2) Die Stellen bei Tixeront.

Viertes Kapitel.

Der fremde Märtyrer.

Religiöse Motive seiner Verehrung. Analogie mit der Einbürgerung der heidnischen Fremdgötter. Dadurch bedingte Auswahl. — Kirchenpolitische und kirchliche Motive. — Erlangung von Reliquien. Der Osten. Constantinopel und die Kaiser. Das Abendland. Handel mit Reliquien. — Uneigentliche und künstliche Reliquien. — Die Bilder.

An der Verehrung einheimischer Märtyrer haben sich die wenigsten Gemeinden der nachconstantinischen Zeit genügen lassen. In immer grösserer Zahl haben sie ihnen vielmehr fremde Märtyrer beigesellt und dieselben, wenn auch in sehr verschiedenen Graden, der Auszeichnung und Verehrung teilhaftig gemacht, die sie jenen erwiesen. Ununterbrochen hat die ganze nachconstantinische Zeit hindurch dieser Prozess der Ausbreitung und Vermischung der einzelnen Märtyrerkulte angedauert, bis schliesslich die Gesamtheit der in der ganzen Kirche verehrten Märtyrer ein gewisses Bürgerrecht in jeder einzelnen Kirche erlangt hatte.

1. Nur zum geringsten Teil verdankt diese Bewegung ihren Impuls dem Bestreben, die fremden Märtyrer durch die Aufnahme unter die eigenen zu ehren, ihnen dadurch Dankbarkeit und Liebe zu bekunden. Zwar fehlen derartige Gefühle und Gesinnungen im Märtyrerkult nicht vollständig; die Leiter der Kirche haben sich stets bemüht, sie zu wecken und zu pflegen. Allein einen bestimmenden Einfluss auf den Charakter und die Gestaltung dieser Verehrung haben derartige Motive nie zu gewinnen vermocht.

Es sind vielmehr Beweggründe einer praktischen und interessierten Frömmigkeit, die vor allem die Vermischung der Märtyrerkulte, insofern dieselbe für die Gemeinden von wirklicher Bedeutung geworden ist, veranlasst und bedingt haben. Und zwar sind es genau dieselben Empfindungen und Antriebe, unter deren Einfluss bereits früher auf heidnischem Boden die synkretistische Bewegung zustande gekommen war, die sich auch hier als die wirksamsten Triebkräfte erwiesen haben.

Genau wie in der heidnischen Welt der Gedanke, dass die einzelnen Götter nicht über die göttliche Macht als solche, sondern nur über einen Teil derselben verfügten, die Gläubigen dazu angetrieben hatte, die Zahl ihrer überirdischen Beschützer und Gönner zu vermehren und zu diesem Zwecke auch fremde Gottheiten, die sich erprobt und Beweise ihrer Macht gegeben, in ihren Dienst zu ziehen, — so war es auch für die Verehrer der Märtyrer in erster Linie das Verlangen nach einer Verstärkung und Ergänzung der Macht ihrer himmlischen Beschützer, die sie dazu antrieb, fremde Märtyrer

in den Kreis der eigenen aufzunehmen. Denn, wie hoch sie auch von diesen letzteren denken mochten, so hätten sie nimmer in ihnen die alleinigen oder auch nur besonderen Günstlinge Gottes und Inhaber der von Gott seinen Blutzeugen zugestandenen höheren Macht erblicken können. An der göttlichen Gunst und Macht hatten die eigenen Märtyrer denn doch nur mit unzählbaren anderen teil. Wohl konnte man über diesen Anteil verschieden denken, diese oder jene Märtyrer für einflussreicher und mächtiger ansehen als andere, immerhin lag schon in der blossen Annahme einer Vielheit von Märtyrern ein Antrieb zur Ergänzung der eigenen durch fremde. Mit um so grösserer Zuversicht konnte derjenige Gläubige auf die Erhörung seiner Gebete zählen, dessen Gesuch bei Gott durch viele Märtyrer unterstützt wurde. Denn was Gott vielleicht angestanden, dem einzelnen zu gewähren, das konnte er bei seiner Schätzung der Verdienste der Märtyrer den vielen nicht abschlagen, die für einen ihrer irdischen Schützlinge bei ihm eintraten[1]. Und ähnlich war der Gläubige berechtigt, von dem unmittelbaren Eingreifen mehrerer Märtyrer eine tatkräftigere Hilfe zu erwarten, als ein einzelner Märtyrer ihm hätte gewähren können, da, nicht anders als die Menschen, auch sie stärker waren, wenn sie ihre Kräfte vereinigten. Als man zu den leiblichen Ueberresten des h. Julian diejenigen einiger anderer Märtyrer gelegt hatte, gingen von den vereinigten Reliquien derartige Kraftwirkungen aus, dass die Dämonen in einer Weise gequält wurden, wie nie zuvor. Bitter haben sie sich darüber beschwert, dass Julian sich Genossen aus der Fremde beigesellt, um sie desto ärger zu peinigen[2].

Nicht zuletzt jedoch trieb zur Aufnahme immer neuer Märtyrer unter die eigenen die Ueberzeugung, dass es, nicht anders als bei den Menschen, unter den verklärten Märtyrern eine Verschiedenheit der Begabung gäbe. Diese Vorstellung entstammte zwar dem antiken Götterglauben. Kein Geringerer als Augustin hat sie jedoch gerechtfertigt. Wie nach den Worten des Apostels nicht alle Heiligen die Gabe der Krankenheilung und nicht alle die Gabe der Unterscheidung der Geister besessen, so habe auch derjenige, der jedem das ihm Eigentümliche nach seinem Wohlgefallen austeile, nicht gewollt, dass an den Gräbern aller Märtyrer dieselben Taten geschähen[3]. In dem Masse, in dem derartige Vorstellungen sich einbürgerten und die Zahl derjenigen Märtyrer sich mehrte, die auf einem besonderen Gebiet sich hervortaten, ist das Verlangen der Gläubigen gewachsen, fremde Wundertäter in möglichst grosser Zahl in ihren Dienst zu ziehen.

Sowenig wie früher die Götter haben übrigens die Märtyrer jemals an der Vermischung ihrer Kulte irgend welchen Anstoss genommen. Sie haben es nie als eine Geringschätzung ihrer Person, als einen Mangel an Vertrauen zu ihrer Macht empfunden, wo ihre Verehrer ihnen neue, fremde Märtyrer zur Seite stellten[4]. Frei von jeglicher Eifersucht haben die einheimischen Mär-

---

1) Basilius, In quadrag. martyres 8; Gregor. Nyss., In quadrag. martyres p. 788 M.: ὁ τοσούτους ἔχων πρεσβευτὰς οὔποτ' ἂν ἄπρακτος ἀπέλθοι προσευχῆς καὶ δεήσεως. Gaudentius Brix., Sermo 17 (Migne lat. 20, 971): curramus, ut ipsis (sc. tot iustis) intercedentibus universa, quae poscimus, adipisci mereamur.

2) Gregor. Tur, de miraculis Iuliani 30.

3) Augustin, Epist. 78, 3.

4) Gregor. Naz., Orat. 24 In laud. Cypriani 5 φθόνος γὰρ οὐδεὶς παρὰ μαρτύρων μάρτυσιν.

tyrer die fremden Genossen, die man ihnen beigesellt, nicht als Nebenbuhler, vielmehr als Freunde und Helfershelfer aufgenommen. Willig haben sie ihnen einen Platz in ihren Kirchen eingeräumt und sie an den Ehrungen teilnehmen lassen, die man ihnen selbst darbrachte. Zu den verschiedensten Malen haben einheimische und fremde Märtyrer zusammengewirkt, um schwierigere Aufgaben, mit welchen man den einen oder anderen unter ihnen betraut hatte, glücklich zu Ende zu führen. Es war ihnen eben weniger um die eigene Ehre zu tun als um das Wohl derer, die sich ihnen anvertrauten.

Von dem ihnen seitens der einheimischen Märtyrer in so selbstloser Weise zugestandenen Recht der Annahme fremder Märtyrer haben die christlichen Geschlechter einen immer ausgiebigeren Gebrauch gemacht. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts haben beinahe alle grösseren Gemeinden auswärtige Märtyrer den eigenen hinzugefügt.

Bei der Auswahl, die sie zu diesem Zwecke unter den zahlreichen Märtyrern trafen, die sich damals der Verehrung der Kirchen erfreuten, entschieden selbstverständlich in erster Linie praktische Rücksichten. Man suchte vor allem solche Märtyrer zu gewinnen, auf deren Hilfsbereitschaft und höhere Macht man mit Sicherheit glaubte zählen zu dürfen. Nun erweckte es zwar schon bei der grossen Zahl ein günstiges Vorurteil, wenn ein Märtyrer von der Legende als ein besonders streitbarer Kämpe für die Sache Gottes verherrlicht und durch sie in weiteren Kreisen bekannt geworden war. Nicht etwa deshalb, weil die Grösse des Lohnes, den Gott seinen Blutzeugen zuerkannt, als abhängig gegolten hätte von der Grösse der Marter, die sie standhaft erduldet hatten [1], vielmehr aus dem Grunde, weil die von der Legende verherrlichten Märtyrer eine besondere Physiognomie hatten, von der grossen Zahl ihrer Genossen sich in irgend einer Weise unterschieden, dadurch aber der Phantasie vorstellbarer geworden waren, den Gläubigen daher näher standen als die legendenlosen Märtyrer. Eine ungleich bessere Empfehlung als die Taten, die der Märtyrer während seines Lebens verrichtet, bildeten jedoch die Wunder, die er nach seinem Tode vollbracht hatte [2]. Denn diese Leistungen lieferten den unzweideutigsten Beweis dafür, dass er sich tatsächlich eines besonderen Ansehens bei Gott erfreute oder von ihm mit einer besonderen Wunderkraft begabt worden war.

Derartig erprobte Wundertäter galt es den Gemeinden vor allem zu ge-

1) Es hat zwar unter den kirchlichen Schriftstellern nicht an solchen gefehlt, die diesen Standpunkt vertreten haben. Am ausdrücklichsten wohl Asterius, Homilia 9 in Phocam (Migne gr. 40, 304): οὐ μία τῶν πάντων ἡ δόξα ... ἐφορᾷ γὰρ (Gott) καὶ τιμωριῶν μεγέθη, καὶ καρτερίας ἐνστάσεις, καὶ βασανίζων τὰ ἀγωνίσματα τὰς πρὸς ἀξίαν ἀμοιβὰς διανέμει τοῖς ἀθληταῖς. Allein wie wenig für die grosse Zahl derartige Vorstellungen massgebend gewesen sind, zeigt die Tatsache, dass die grössten Dulder, diejenigen Märtyrer, deren Todesqualen die Legende am meisten ausgeschmückt hat, als Wundertäter keine oder doch nur eine bescheidene Rolle gespielt haben, während die grossen Wundertäter der nachconstantinischen Zeit (s. unten) entweder ohne vorhergehende Folterung getötet worden waren oder selbst nur als Confessoren gelitten hatten.

2) Mit besonderer Deutlichkeit erhellt dies aus der Geschichte des h. Felix von Nola. Derselbe war nicht als Märtyrer gestorben, und die Legende hatte nur wenig für seine Verherrlichung getan (Paulinus, Carm. XV). Aber durch die Wunder, die er nach seinem Tode bewirkt (Carm. XIV; XVI; XVIII; XXIII f.; XXVI ff.), hatte er nichtsdestoweniger in den weitesten Kreisen (Carm. XIX, 10 ff.) eine Berühmtheit erlangt, die derjenigen der grossen römischen Märtyrer kaum nachstand. Nicht bloss kamen daher die Hilfsbedürftigen von nah und fern zu seinem Grabe (Carm. XIV, 55 ff.; Augustin, Ep. 78, 3), sondern verschiedene Städte haben seinen Kult angenommen (Achelis S. 99).

gewinnen und in ihren Dienst zu ziehen. Mit Notwendigkeit richtete sich hiebei ihr Verlangen zunächst auf diejenigen Märtyrer, die in ihrer Nähe wirkten, deren Taten ihnen am besten, zum Teil infolge eigener Anschauung, bekannt geworden waren. Ihre erste Verbreitung fanden aus dem Grunde die meisten wunderwirkenden Märtyrer in der eigenen Heimat, in der Provinz oder dem Lande, in dem ihre irdischen Ueberreste ruhten[1]. Doch bewirkte der rege Verkehr, der zwischen den einzelnen Kirchen bestand, dass die Kunde ihrer Taten auch ausserhalb ihres Landes Verbreitung fand und die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf sie lenkte. Ganz im besonderen waren es die Wundertäter der grossen Städte, der Mittelpunkte des Verkehrs, die weithin bekannt wurden. Das Beispiel des Augustin, der während seines Aufenthaltes in Mailand Zeuge der grossen Taten gewesen war, die Gervasius und Protasius verrichtet hatten, und das des Prudentius, der in Rom aus eigener Anschauung und Erfahrung die Wunderkraft des Hippolyt hatte kennen lernen, so dass beide die Verehrung der Märtyrer, deren höhere Macht sich unter ihren Augen erprobt, in ihrer Heimat einzubürgern unternahmen[2], zeigt, mit welcher Leichtigkeit die Verbreitung der Kulte besonders hervorragender Märtyrer ausserhalb ihres Landes sich zu vollziehen vermochte. Doch blieb, selbst noch das ganze fünfte Jahrhundert hindurch, diese Verbreitung der einzelnen Kulte, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, auf die Reichshälfte beschränkt, der sie angehörten. Die morgenländischen Christen verfügten eben über eine solche Fülle berühmter Wundertäter, dass, selbst wenn ihre Beziehungen zu den Abendländern freundlicherer Natur gewesen wären, sie sich doch nur selten veranlasst gefunden hätten, sich deren Märtyrer anzueignen. Die Abendländer ihrerseits waren, mehr noch als durch die politischen Verhältnisse, durch die dogmatische Entwicklung des Orients demselben entfremdet worden und liessen sich aus diesem Grunde an den eigenen Märtyrern genügen. Eine Aenderung in dieser Lage bahnte erst die Wiedereroberung Italiens unter Kaiser Justinian an. Denn es zog dieselbe die Niederlassung zahlreicher Orientalen, unter ihnen vieler Kleriker und Mönche, auf abendländischem Boden nach sich[3], noch bevor die Bilderstreitigkeiten eine grosse Zahl der entschiedensten Anhänger des Alten nach dem Westen geführt haben[4]. In ihrer neuen Heimat haben aber diese Orientalen an den bedeutendsten Kulten des Orients festgehalten und dieselben in Aufnahme gebracht. In diesem Unternehmen mögen sie von den regierenden Kaisern um so

1) So ist der Kultus der h. Thecla von Seleucia mit besonderm Eifer in den ihrer Heimat benachbarten Städten Dalisandus (Basilius Seleuc., Miracula s. Theclae 10, Migne gr. 85, 580), Selinus (ib. 11) und Aegae (ib. 25) gepflegt worden; der des h. Phokas von Sinope in dem nahen Amisus (Asterius, Hom. 9 In Phocam, Migne gr. 40, 304), der des h. Sergius von Resapha in Edessa, Zebed, Zorara, Eïtha, Bostra, Ptolemais, Gaza (die Nachweise s. unten); der des h. Theodor in Klein-Asien (s. u.), der des h. Felix in Süditalien (Achelis S. 99); der des Demetrius in den Thessalonich benachbarten Gegenden (Ioannes Thess., Miracula Demetrii I, 12, 95, Migne gr. 116, 1273).

2) August., Serm. 286, 5: Mediolani eram, facta miracula novi . .; Prudentius, Peristeph. XI (ad Valerianum episcopum) v. 233 quem te quoque, sancte magister, Annua festa inter dinumerare velim; vgl. XII, 65 . . tu domum reversus Diem bifestum (den Peter-Paulstag) sic colas memento.

3) S. Diehl, Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne 568—751 (1888) S. 247 ff.; 252 ff., vgl. 283.

4) Batiffol in Mélanges d'archéologie et d'histoire Bd. VII S. 420 ff.; VIII S. 297; Diehl a. a. O. S. 254 f.; vgl. Usener, Zur Gesch. der Legendenliteratur, Jahrb. f. prot. Theol. 1887 S. 256 f.

kräftiger unterstützt worden sein, als die Verpflanzung orientalischer Märtyrerkulte nach der abendländischen Welt die von Justinian und dessen Nachfolgern so energisch betriebene Hellenisierung derselben[1] in der wirksamsten Weise zu unterstützen im stande war. Eine ganze Reihe der angesehensten und verbreitetsten Kulte des Morgenlandes sind auf diese Weise nach Italien gelangt[2]. Von hier aus sind einige unter ihnen in den andern Ländern des Westens in Aufnahme gekommen. Nicht minder jedoch als die Wiedervereinigung Italiens mit dem Orient haben die Pilgerreisen der Abendländer nach den heiligen Stätten zur Verbreitung der orientalischen Kulte im Westen beigetragen. Denn auf diesen Reisen haben die Abendländer die gefeiertsten unter den orientalischen Wundertätern an den Orten ihrer Wirksamkeit kennen gelernt. Sie haben deren Ruhm in ihrer Heimat verkündet, die Sehnsucht nach ihrem Besitze angeregt und ihnen dadurch den Weg nach dem Westen gebahnt.

2. Die unter dem vorwiegenden Einfluss religiös praktischer Beweggründe erfolgte Aneignung fremder Märtyrer in den Gemeinden bildet unstreitig die bedeutsamste Tatsache in der Geschichte der Vermischung der Märtyrerkulte. Denn nur wo unmittelbar praktische Interessen die Aneignung fremder Märtyrer bewirkt haben, sind dieselben in den Gemeinden zum Gegenstand einer wirklich volkstümlichen Verehrung geworden.

Doch hat dieser religiöse Faktor mehr in die Tiefe als in die Breite gewirkt. Die Verbreitung, welche die grosse Zahl der Märtyrerkulte gefunden, jene allerdings sehr oberflächliche und oft mehr scheinbare als wirkliche Vermischung der Märtyrer ganzer Provinzen, Länder, ja schliesslich der gesamten Kirche, wie sie von den Märtyrerkalendern[3] des fünften und sechsten

---

1) Diehl S. 241 ff.

2) Diehl S. 262 ff.

3) Diese Kalender reichen in ihren Anfängen in das dritte Jahrhundert zurück. Einen Einblick in ihre Entstehung und ihren ursprünglichen Charakter gewährt Cyprian, Epist. 12, 2: dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus. Weil die durch derartige Aufzeichnungen zustande gekommenen Listen (s. de Rossi, le martyrologue hiéronymien, Mélanges d'archéologie et d'histoire Bd. V, S. 116) einem vorwiegend praktischen Zwecke dienten, stand man seit dem vierten Jahrhundert in vielen Gemeinden nicht an, das Datum anderer, von den betreffenden Gemeinden begangener kirchlicher Gedenktage in sie einzutragen; zunächst die unbeweglichen christlichen Feste, wie den Tag von Christi Geburt, den Epiphaniastag, Aposteltage u. dgl., sodann Gedenktage, die lediglich für die Gemeinde selbst eine Bedeutung hatten, wie die Todestage ihrer Bischöfe, die ursprünglich, wohl nicht bloss in Rom, den Inhalt eines besondern Kalenders gebildet hatten. Die Märtyrerverzeichnisse erweiterten sich so zu Festkalendern. Im vierten und zum Teil noch im fünften Jahrhundert hatte eine jede Gemeinde ihren besondern Kalender. Es erhellt dies u. a. aus einer Notiz bei Sozomenus V, 3: als die seit Constantin von einander unabhängigen Städte Gaza und Majuma unter Kaiser Julian wieder vereint wurden, behielten trotz ihrer politischen Zusammengehörigkeit die christlichen Gemeinden beider Städte ausser ihrer besondern kirchlichen Organisation auch ihren besondern kirchlichen Kalender mit den Festen ihrer Märtyrer und den Gedenktagen ihrer Bischöfe bei (πανηγύρεις μαρτύρων καὶ μνείας τῶν παρ' αὐτοῖς γενομένων ἱερέων). Der älteste in seiner ursprünglichen Gestalt erhaltene Märtyrerkalender ist die Depositio Martyrum des römischen Chronographen des Jahres 354 (s. oben S. 137 Anm. 3), ein Verzeichnis, das beinahe ausschliesslich Gedenktage römischer Märtyrer enthält. Ein fortgeschritteneres Stadium in der Märtyrervermischung bezeugen folgende Kalender: 1) das syrische Martyrologium (erhalten in einer Handschrift vom Jahre 411, in deutscher Uebersetzung bei Egli, Altchristl. Studien S. 5 ff., in griechischer Uebersetzung in Acta Sanct. Boll., Novemb. II S. LII ff. und bei Achelis S. 39 ff.), ein in den sechziger Jahren des vierten Jahrhun-

Jahrhunderts bezeugt wird, ist denn auch nur zum geringen Teile sein Werk: sie ist vielmehr zu stande gekommen unter dem Einfluss kirchenpolitischer und kirchlicher Motive.

Am deutlichsten lassen sich die Einflüsse erkennen, welche die kirchenpolitischen Motive auf die Ausbreitung der Märtyrerkulte ausgeübt haben. Sie sind in mancher Beziehung denjenigen ähnlich, welche der heidnische Synkretismus durch die Politik erfahren hat. Wie auf heidnischem Boden zu den verschiedensten Zeiten politische Beweggründe die Gemeinwesen zur Annahme fremder Gottheiten veranlasst haben, da die gemeinsame Verehrung derselben Götter als das sicherste und stärkste Band galt, Völker und Staaten miteinander zu verknüpfen, so hat auch auf christlichem Boden der Wunsch und das Bestreben, bereits bestehende kirchliche Beziehungen zu kräftigen oder eine Grundlage für neue Verbindungen zu schaffen, den christlichen Gemeinden die Annahme fremder Märtyrer nahegelegt. Bei der hohen Wertschätzung, in welcher die Märtyrer in der ganzen Christenheit standen, galt es eben als eine der grössten Ehrungen [1], die man einer Gemeinde erweisen konnte, dass man vor allen andern Märtyrern gerade die ihren auserkor und unter die eigenen aufnahm. Die Ehrungen, die man ihnen erwies, fielen auf die Kirche zurück, der sie angehörten. Sie bildeten zudem ein Band, das die beiden Gemeinden miteinander verknüpfte. Als eines der wirksamsten Mittel der Einigung ist denn auch im vierten und fünften Jahrhundert die Vermischung der Märtyrerkulte verwendet und dem durch die dogmatischen Wirren und den Ausbau der hierarchischen Verfassung hervorgerufenen Bestreben der Gemeinden nach einem engeren Zusammenschluss dienstbar gemacht worden.

derts in Nikomedien entstandenes, in Antiochien ergänztes Verzeichnis der „Namen unserer Herren der Bekenner und Sieger und ihrer Tage, an denen sie ihre Kronen gewannen". Diesem Verzeichnis liegen zu Grunde die Festkalender von Nikomedien, Antiochien, Alexandrien, sowie Erkundigungen, die der nikomedische Verfasser über einige andere Städte beinahe ausschliesslich des Orients eingezogen hat (Achelis S. 62 f.). — 2) Das 1682 wieder aufgefundene Martyrologium Karthaginense (abgedruckt u. a. bei Ruinart S. 632 ff.; Preuschen S. 123 ff.; Achelis S. 19 f.), ein Festkalender der Gemeinde von Karthago, der wohl im fünften Jahrhundert durch Zusammenfügung der Kalender der einzelnen afrikanischen Kirchen zustande gekommen ist, aber noch am Anfang des sechsten Jahrhunderts Zusätze erfahren hat (Achelis S. 23). — 3) Das Martyrologium Hieronymianum (beste Ausgabe von de Rossi und Duchesne in Acta Sanct., Novemb. II p. 1 ff.), ein nach dem Jahre 520 (Achelis S. 93) in Norditalien zustande gekommenes Verzeichnis der Heiligen der gesamten katholischen Kirche, dem als wichtigste Quellen die drei soeben erwähnten, aber im Laufe der Zeit bedeutend erweiterten Kalender zu Grunde liegen. — Von einer eingehenderen Besprechung dieser Kalender darf nach den scharfsinnigen und gründlichen Untersuchungen, welchen sie namentlich Achelis unterzogen hat, an diesem Orte um so mehr abgesehen werden, als der Beitrag zur Geschichte der Märtyrerverehrung, den diese Urkunden abwerfen, ein geringer ist. Wohl zeigen sie, dass in beinahe allen Städten eine immer grössere Zahl von Märtyrern in die Kalender Aufnahme gefunden haben; allein ob diese Märtyrer tatsächlich verehrt worden sind, lässt sich ihnen nicht entnehmen. Ebensowenig kann auf Grund ihrer Angaben die tatsächliche Verbreitung der einzelnen Kulte erkannt werden. Denn einmal hängt die Namhaftmachung der Gemeinden, die denselben Märtyrer in ihren Festkalender aufgenommen, in den meisten Fällen vom Zufall und der Willkür ab; so werden weder bei Thecla, noch Sergius, noch Theodor (s. oben S. 175 Anm. 1), noch Stephanus u. a. m. die Städte genannt, in welchen, wie aus andern Quellen sich ergibt, die Verehrung dieser Märtyrer mit besonderem Eifer betrieben wurde. Anderseits gestatten die Angaben der Kalender in keinem einzigen Falle, zu entscheiden, ob die Aufnahme, welche fremde Märtyrer in den Kalendern gefunden, eine tatsächliche Verehrung zur Folge hatte oder nur gelegentliche Ehrungen, vielleicht nur die Nennung ihres Namens in der Liturgie an ihrem Todestage.

1) Achelis S. 56.

Von kaum geringerer Bedeutung als die kirchenpolitischen sind für die Verbreitung der Märtyrerkulte die kirchlichen Motive geworden. Denn sie haben, wenn auch mit voller Energie erst in den Zeiten des ausgehenden Altertums, eine geradezu massenhafte Aufnahme fremder Märtyrer in den einzelnen Kirchen bewirkt. Je mehr fremde Märtyrer eine Gemeinde aufnahm, mit um so zahlreicheren anderen Gemeinden trat sie eben dadurch in Gemeinschaft, desto sicherer wurde sie ihres Zusammenhanges mit der ganzen Kirche, desto bedeutender wurde ihr Anteil an dem Ruhm, den die Märtyrer erworben und an den Segnungen, die sie der Christenheit vermittelt hatten.

Da überall, wo die Annahme fremder Märtyrer unter dem vorwiegenden Einfluss kirchlicher oder kirchenpolitischer Motive erfolgte, die betreffenden Gemeinden ein bestimmtes Ziel im Auge hatten, spielen dabei der Zufall und die Willkür in der Auswahl der Märtyrer eine weit geringere Rolle als in denjenigen Fällen, wo lediglich religiöse Motive wirksam waren. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen hat sich die Ausbreitung und Vermischung der Märtyrerkulte nach ziemlich festen Normen vollzogen: das Gebiet, in dem sie zustandegekommen ist, bildet einen stets sich erweiternden Kreis.

Der erste und engste dieser Kreise umfasste zunächst nur die Gemeinden, die örtlich einander am nächsten lagen. Der durch die Nachbarschaft begünstigte regere Verkehr, der zwischen diesen Gemeinden stattfand, sowie die Gemeinsamkeit gewisser Interessen haben beinahe überall einen Zusammenschluss dieser Gemeinden bewirkt, der unter den gegebenen Verhältnissen ihnen fast immer den Austausch ihrer Märtyrer nahelegte. Systematisch gefördert wurde solcher Austausch zudem durch die Kirchenpolitik, welche die grössten und bedeutendsten Kirchen der betreffenden Gruppen verfolgten. Wenn Rom die Märtyrer der benachbarten Gemeinden[1], wenn die grösseren Kirchen Asiens die Märtyrer ihrer nächsten Umgebung[2] in ihre Kalender aufnahmen, so ist dies vor allem zu dem Zwecke geschehen, die betreffenden Gemeinden zu ehren und sie durch die Gemeinsamkeit des ihren Märtyrern gewidmeten Kultus um so fester mit sich zu verbinden.

Ein weiteres Gebiet, innerhalb dessen der Ausgleich und die Vermischung der Märtyrerkulte der einzelnen Städte sich vollzogen hat, stellt in gewissen Fällen die Provinz dar, in anderen die von demselben Volksstamm bewohnte und durch gemeinsame geschichtliche Erlebnisse geeinte Landschaft. Auch in kirchlicher Beziehung bildeten derartige Gebiete oft eine Einheit, sei's dass die in ihnen gelegenen Gemeinden einer gemeinsamen kirchlichen Oberaufsicht unterstanden, sei's dass in wichtigeren Angelegenheiten sie sich zu gemeinsamen Verhandlungen zusammenfanden. Die kirchlichen Beziehungen wie das von verschiedenen Kräften unterstützte Streben nach einem engeren Zusammenschluss der Gemeinden begünstigten und förderten auch hier den Austausch der Märtyrer[3]. Nicht minder jedoch trieb innerhalb dieser Gebiete demselben Ziele zu jenes partikularistische Bewusstsein, das bei dem sinkenden Ansehen des Reiches und unter dem Einflusse der besonderen von der

1) Von Portus und Albanum im Festkalender vom Jahre 354, Achelis S. 14 f.
2) Achelis S. 56 f.
3) So hat Alexandrien Märtyrer derjenigen Gemeinden in seinen Kalender aufgenommen, auf welche der Bischof dieser Stadt seine Ansprüche als Metropolit geltend machte, Achelis S. 45. 56 f.

neuen Religion erzeugten oder doch begünstigten Verhältnisse sich immer kräftiger bekundete[1]. An dem Ruhme der Märtyrer, welche die betreffende Landschaft hervorgebracht hatte, fand dieser Partikularismus eine Stütze und eine Kräftigung[2]. Nicht bloss seine Vaterstadt hatte der Märtyrer verherrlicht, sondern das ganze Land, dem er angehörte. Je lebendiger das Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen den christlichen Bewohnern derselben Landschaft sich gestaltete, desto grösser wurde auch in der Regel der Stolz, den sie in Bezug auf ihre Märtyrer empfanden, und ihre Bereitwilligkeit, sie in den Bereich ihrer Verehrung aufzunehmen[3]. Am deutlichsten liegt das Ergebnis derartiger Beweggründe in dem Heiligenkalender der afrikanischen Kirche vor: Die grosse Mehrzahl der Märtyrer der drei afrikanischen Provinzen hat in demselben Aufnahme gefunden[4]. Ein ähnlicher, wenn auch nicht so vollständiger Austausch scheint sich in Mittel- und Süditalien, vielleicht auch in Spanien[5] und in einigen Landschaften des Ostens[6] vollzogen zu haben.

Ungefähr um dieselbe Zeit hat aber auch dieser die einzelnen Landschaften umfassende Kreis sich zu erweitern begonnen, um schliesslich sämtliche Länder derselben Reichshälfte in sich zu vereinigen. Am leichtesten hat sich naturgemäss der Austausch der Märtyrer zwischen den benachbarten Landschaften vollzogen[7]. In den meisten Fällen dürfte er jedoch unter dem

---

1) S. Müller, Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in der Kirche, Preussische Jahrbb. LX S. 261 ff.

2) Wie hoch dieser Ruhm gewertet wurde, zeigt Prudentius, Peristeph. VI, 1 ff., vgl. IV, 1 ff.

3) Auf welchem Wege derartige Austausche mitunter zustande kommen mochten, zeigt Basilius, Epist. 252, eine Einladung an die Bischöfe der Diözese von Pontus zur Teilnahme an der Feier des von Caesarea καὶ τῆς περιοικίδος πάσης begangenen Festes des Eupsychius, Damas und ihrer Genossen; vgl. Epist. 95, die gleichfalls von einem Zusammenkommen von Bischöfen an einem Märtyrerfest handelt.

4) Achelis S. 25 f.

5) Achelis S. 72 ff. 98 ff.

6) Achelis S. 56 f. Fraglich bleibt jedoch die Bedeutung folgender Notizen des Martyrologium Syriacum: „23. Febr. in Asia aus der Zahl der alten Bekenner Polycarpus der Bischof, Aratus, Cosconius, Melanippus und Zeno. — 18. Mai in Bithynien Heracleius und Paulus. — 12. Juni in Isauria Zenobius. — 15. Septemb. in Galatia Seleucus und fünf andere. — 16. Oktob. Decius und andere Bekenner“. Die grosse Zahl von Gedenktagen, die das Martyrologium Hieronymianum mit den Worten Afrika, Aegypto, in Oriente u. dgl. einleitet (s. den Index topographicus A. S. Nov. II S. 185 ff.), zeigt, dass in den allgemeinen Kalendern nicht selten an die Stelle der Stadt, die den betreffenden Märtyrer feierte, aus Versehen, Unkenntnis oder irgend einer andern Ursache der Name der Gegend, des Landes oder der Provinz gesetzt worden ist (so hat z. B. der Kalender, den sowohl das Martyrologium Syriacum als das Mart. Hieron. benutzten, den Seleucus in Ancyra Galaciae feiern lassen, s. Mart. Hieron. 17 Kal. Oktob., und den Heraclius und Paulus in Noviodunum). Es darf daher keineswegs aus der Nennung des Namens einer Provinz sofort geschlossen werden, dass der betreffende Märtyrer in sämtlichen Gemeinden oder auch nur in der Mehrzahl derselben den Gegenstand einer öffentlichen Verehrung gebildet hätte. Nur für Polycarp liesse sich übrigens eine derartige Auszeichnung bereits um die Mitte des vierten Jahrhunderts begreifen, nicht aber für die andern oben genannten Märtyrer des Mart. Syr. Denn dieselben scheinen weder in der Geschichte der Christenverfolgungen, noch in der Legende, noch in der Märtyrerverehrung irgend welche Spur hinterlassen zu haben.

7) Cyprian hat den Spaniern beinahe als ein Landsmann gegolten (Prudentius, Peristeph. XIII, 3; vgl. XI, 237). Dagegen feierten die Afrikaner die Spanier Eulalia und Vicentius (Martyrol. Karthaginense). Zu den in Gallien verbreiteten Kulten gehörten die der Norditalier Gervasius und Protasius (Gregor. Tur., de glor. mart. 47). Das bei weitem grösste Interesse brachte der Verfasser des Festkalenders, welcher dem Martyrologium Syriacum zu Grunde liegt, den Städten und Provinzen entgegen, die seiner Heimat Nikomedien am nächsten lagen, s. Achelis S. 60.

Einfluss der grossen kirchlichen Metropolen erfolgt sein. Dieselben standen ja allein im Verkehr mit entfernteren Gemeinden und hatten zumeist ein unmittelbares Interesse, ihre Beziehungen zu denselben durch den Austausch von Märtyrern zu kräftigen [1]. Durch die Vermittelung der Metropolen werden sodann diese fremden Märtyrer in den einzelnen Provinzen und Landschaften in Aufnahme gekommen sein. Unter dem Einfluss vorwiegend kirchlicher und kultischer Interessen scheint dieser Prozess zu Ende des fünften Jahrhunderts in beiden Reichshälften zu einem wenigstens vorläufigen Abschluss gelangt zu sein [2].

Doch noch war es um diese Zeit zu keinem wirklichen Austausch zwischen Morgen- und Abendland gekommen. Nur ausnahmsweise oder unter besonders begünstigenden Bedingungen hatten einige Morgenländer im Abendland und Abendländer im Morgenland Aufnahme gefunden [3]. Die Beziehungen der zwei Reichshälften waren eben zu den verschiedensten Malen besonders durch dogmatische Differenzen zu stark getrübt worden, als dass, bei der fortdauernden Geringschätzung des Abendlandes im Osten und dem zunehmenden

1) Das erste sicher nachweisbare Beispiel der Annahme eines ausländischen Märtyrers aus kirchenpolitischen Rücksichten bildet die römische Depositio Martyrum vom Jahre 354. Dieselbe verzeichnet unter non. martias: Perpetuae et Felicitatis, Africae; und unter XVIII Kal. Oktob.: Cypriani, Africae. Im Falle an diesem Orte weiter zu lesen wäre: Romae celebratur in Callisti, würde sich aus dieser Notiz ergeben, dass die römische Gemeinde die in ihrem Kalender aufgenommenen afrikanischen Märtyrer in derselben Weise wie die eigenen Märtyrer durch eine besondere Feier ausgezeichnet habe. Allein wie schon längst vermutet worden, hat aller Wahrscheinlichkeit nach im Kalender gestanden: Romae Cornelii in Callisti, wie denn auch das Martyrologium Hieronymianum unter demselben Datum liest: Romae via Appia in coemeterio Callisti Cornelii episcopi. Es wäre übrigens schwer denkbar, dass an dem Todestag des Cornelius die römische Gemeinde den Afrikaner Cyprian, nicht aber den eigenen Märtyrerbischof hätte feiern sollen. Ist diese Vermutung richtig, so lässt sich allerdings nicht mehr entscheiden, ob die Ehrung, welche die römische Gemeinde den karthagischen Märtyrern erwiesen, lediglich in deren Aufnahme in ihren Kalender oder in der Feier eines besondern Tages bestanden hat. — Ueber die ungleich grössere Bedeutung der Metropolen für die Märtyrervermischung im Osten s. Achelis S. 55 ff.

2) Die Denkmäler dieses Prozesses sind: der auf Grund der nikomedischen Kompilation zustande gekommene Märtyrerkalender, den der Redaktor des Martyr. Hieronym. in seine lateinische Vorlage eingetragen hat, sowie diese Vorlage selbst, eine Zusammenstellung der bedeutendsten Märtyrerkalender des Abendlandes (s. Achelis S. 86 ff.; S. 93). Im Unterschied von der nikomedischen Kompilation, die historisch-statistische Ziele zu verfolgen scheint, dürften die Kalender des fünften Jahrhunderts kirchlichen, vornehmlich liturgischen Interessen ihre Entstehung verdanken. Denn nach dem Redaktor des Mart. Hieronym. war es alte Sitte, bei der Feier der Eucharistie die Namen der Märtyrer zu nennen, die an dem betreffenden Tage gelitten. Er erzählt nämlich, dass Kaiser Theodosius den Bischof Gregorius von Corduba belobt habe, quod omni die . . . explicans missas, eorum martyrum, quorum natalicia essent, plurimorum nomina memoraret. — Ein ähnliches mochten die Bischöfe tun, die der Verfasser an den Hieronymus schreiben lässt und denen dieser antwortet: quoniam omni die sacrificium Deo offerentes eorum nomina meminisse studetis, qui die ipso, quo offertur sacrificium, victores diaboli . . . ad regem suum pervenerint Christum (Act. Sanct. Nov. II S. LXXXII). Und tatsächlich hat die römische Kirche zur Zeit Gregors d. Gr. auf Grund der Angaben des Martyrol. Hieronym. Tag für Tag die Feste der Märtyrer bei der Darbringung der Opfer gefeiert, Greg., Epist. VIII, 39.

3) Die römische Depositio vom Jahre 354 kennt noch keinen einzigen Orientalen, das Mart. Syriac. nennt zwar einige Abendländer, aber nicht als solche, die im Oriente, vielmehr nur an den von ihm genannten Orten des Abendlandes verehrt worden sind. Noch im fünften Jh. kennt das Mart. Karthagin., das doch eine ziemlich bedeutende Anzahl von Nichtafrikanern bietet, nur einen Märtyrer, der dem wirklichen Orient entstammt, die h. Euphemia. Grösser war zwar die Zahl der Orientalen, die um diese Zeit in Gallien, der Abendländer, die in Constantinopel verehrt wurden. Indessen wirklich gemeinsam waren den zwei Reichshälften bis ins sechste Jh. denn doch nur die biblischen Märtyrer.

Rückgang des Ansehens des griechischen Namens im Westen, ein wirkliches Verlangen nach den Märtyrern der andern Kirche hätte aufkommen können. In den Zeiten, um welche sich die Verbreitung und Vermischung der Märtyrer am leichtesten hätte vollziehen können, war sogar ein förmliches Schisma zwischen beiden Kirchen ausgebrochen und hatte sie einander vollends entfremdet. Nachdem aber dieses Schisma unter Kaiser Justin I. beigelegt und das Gefühl der Zusammengehörigkeit beider Kirchen, wenn auch nur in einigen wenigen Kreisen und auf kurze Zeit, wieder lebendig geworden war, fiel die Schranke, welche die Märtyrer der beiden Reichshälften bis dahin voneinander getrennt hatte: es begann der letzte, endgültige Ausgleich. Mit dem grössten Eifer und am folgerichtigsten wurde derselbe im Abendland betrieben. Ein Kleriker, der wahrscheinlich der Diözese von Aquileja angehörte[1], hat etwa im dritten Dezennium des sechsten Jahrhunderts die Namen sämtlicher Märtyrer des Orients, die in den ihm zugänglich gewordenen Kirchenkalendern standen, in ein mehr oder minder vollständiges Verzeichnis der abendländischen Märtyrer aufgenommen und ihnen dadurch im Prinzip das Bürgerrecht in der abendländischen Kirche zuerkannt. Sein Werk, das er unter dem Namen des Hieronymus ausgehen liess, hatte sich der Gunst der Zeit zu erfreuen[2]. Die römische Kirche hat es für ihren Gebrauch angenommen und ihm dadurch eine weite Verbreitung im ganzen Abendlande gesichert. Dagegen ist es mehr als zweifelhaft, ob es jemals in den Kirchen des Orients in Aufnahme gekommen ist[3]. Jedenfalls haben diese Kirchen auch in späterer Zeit nur einzelne unter den abendländischen Märtyrern angenommen[4]. Aber selbst für das Abendland hat die Vereinigung der orientalischen Märtyrer mit den eigenen eine mehr theoretische als praktische Bedeutung erlangt: einen wirklichen Einfluss auf den Charakter und die Formen der Märtyrerverehrung hat sie nicht ausgeübt.

Ueberhaupt lässt sich die Wahrnehmung anstellen, dass die Vermischung der Märtyrer einen um so geringeren Einfluss auf die Märtyrerverehrung ausgeübt hat, in je weitern Kreisen sie sich vollzog. Die Annahme einer grossen Zahl fremder Märtyrer war ja in beinahe allen Fällen das Werk der Leiter der Kirchen. Gewiss mochten sich auch die einzelnen Gläubigen an der Nennung möglichst vieler Märtyrernamen bei der Feier der Messe erfreuen. Gewährte sie ihnen doch einen Einblick in den unermesslichen Reichtum an Märtyrern, über welche ihre Kirche verfügte; allein es waren denn doch meist nur leere Namen für sie, von welchen niemand die Erfüllung besonderer Wünsche zu erbeten und zu erwarten gewagt hätte.

Von wirklicher Bedeutung für das religiöse Leben der Zeit und die besondere Gestaltung, welche die Märtyrerverehrung in ihr angenommen, sind

---

1) Achelis S. 94.

2) Bereits im Jahre 544 fordert Cassiodor., Institutiones divin. 32, seine Mönche auf: passiones martyrum legite constanter, quas inter alia in epistola s. Hieronymi ad Chromanteum et Heliodorum (die Namen der zwei norditalischen Bischöfe, welche der pseudonyme Verfasser an Hieronymus hatte schreiben lassen) destinata procul dubio reperietis (Achelis S. 95).

3) Gregorius M., Epist. VIII, 39, setzt zwar das Vorhandensein des Martyr. Hieronym. in der alexandrinischen Kirche voraus. Aber es ist dies selbst in seinen Augen nur eine Vermutung, Achelis S. 98.

4) Menologium Graecorum iussu Basilii Imperatoris graece olim editum, Urbini 1737, Migne Gr. 117.

denn auch nur diejenigen Märtyrer geworden, deren Annahme seitens der Gemeinde unter dem Einfluss vorwiegend praktischer Motive oder doch in der Weise erfolgt ist, dass zu den kirchlichen Interessen noch praktische hinzukamen. In derartigen Fällen bedeutete die Aufnahme eines Märtyrers in den Kalender eine prinzipielle Gleichstellung mit den einheimischen Märtyrern, die feierliche Anerkennung gewisser Verpflichtungen, welche die Gemeinde ihnen gegenüber übernahm. Sie begründete ein Band, das den Märtyrer mit einer ihm bis dahin fremden Gemeinde verknüpfte.

3. Aber denn doch nur ein schwaches Band, bei welchem sich im Grunde nur diejenigen beruhigen konnten, welche von den fremden Märtyrern lediglich die Vertretung ihrer Interessen bei Gott oder die gelegentliche Ergänzung oder Verstärkung der Macht der eigenen Märtyrer erwarteten. Wer dagegen von ihnen eigene Taten und ein unmittelbares Eingreifen in den Lauf der Dinge verlangte, der musste sich nach festeren und zuverlässigeren Bürgschaften dafür umsehen, dass sie wirklich in einem besonderen Verhältnis zur Gemeinde standen und tatsächlich zu helfen imstande waren.

Derartige Bürgschaften konnten aber bloss die Reliquien bieten.

Bloss die Reliquie, in der Tat, war imstande, die tatsächliche Gegenwart des verklärten Märtyrers in der Gemeinde zu verbürgen. Während seine Adoption durch eine Gemeinde und seine Aufnahme in den Kalender derselben dem Märtyrer keine besondern Verpflichtungen auferlegte, so dass es lediglich von seiner Willkür abhing, ob er an dem Orte, der sich ihm anempfohlen, mitunter auch tatsächlich weilen wollte, bestand ein wirklicher Zwang für ihn, überall da gegenwärtig zu sein, wo seine Reliquien oder auch nur ein Teil derselben ruhten. Denn seine leiblichen Ueberreste übten eine derartige Anziehungskraft auf ihn aus, dass er übel oder wohl, wenn auch in verschiedenen Graden, in ihrer Nähe gegenwärtig sein musste. Mit voller Sicherheit konnten ihn daher an derartigen Orten die Bitten seiner Verehrer erreichen, ihre Ehrenbezeugungen auf ihn einwirken. Anderseits fiel es dem Märtyrer auch besonders leicht, an dem Orte zu wirken, an welchem seine Reliquien ruhten, da sie einen Teil der Kräfte umschlossen, über die er verfügte, und wie eine Türe bildeten, durch die es ihm zustand, in die irdische Welt einzutreten, wann und wie er wollte.

Mit beinahe demselben Eifer wie die Reliquien der eigenen Märtyrer suchten darum die Gläubigen Reliquien derjenigen fremden Märtyrer zu erlangen, auf deren Macht sie ihr Vertrauen gesetzt hatten und deren Beistandes sie sich vergewissern wollten. Sie haben bei diesem Unternehmen weder Kosten noch Mühe gescheut[1]. Und wenn in vielen Gemeinden als eigentlicher Festtag des einheimischen Märtyrers der Tag der Wiederentdeckung seiner Reliquien galt, so wurde der fremde Märtyrer oft an dem Tage gefeiert, an welchem die Gemeinde in den Besitz seiner Reliquien gelangt war. Denn erst an diesem Tage war der Märtyrer tatsächlich zum Märtyrer der betreffenden Gemeinde geworden.

In den wenigsten Fällen jedoch wäre es den Gemeinden möglich gewesen, sich der Gegenwart und Wirksamkeit fremder Märtyrer zu vergewissern, wenn

1) Asterius, In s. Phocam, Migne Gr. 40, 309.

zu diesem Zwecke der Besitz des ganzen Leibes des Märtyrers notwendig gewesen wäre. Denn zur freiwilligen Hergabe sämtlicher Reliquien, die sie besassen, wären die wenigsten Gemeinden zu bewegen gewesen.

Indessen galt ein derartiger Besitz zur Verbürgung der Gegenwart und Hilfsbereitschaft der Märtyrer keineswegs für notwendig. Zu den religiösen Ueberzeugungen, die im nachconstantinischen Zeitalter am festesten sassen, denen daher nie und nirgends widersprochen worden ist, gehörte vielmehr auch die, dass die Wirksamkeit einer Reliquie nicht als abhängig gedacht werden dürfe von ihrem grösseren oder geringeren Umfang und dass, weil die Kräfte und die Macht des Märtyrers unteilbar seien, dieselben auch voll und ganz in dem geringsten Teil seiner leiblichen Ueberreste zugegen sein müssten[1]. Selbst die geringsten unter den Reliquien eines Märtyrers, ein wenig von seiner Asche, ein vertrockneter Tropfen seines Blutes, eines seiner Haare, konnten daher als Ersatz für seine Gebeine gelten[2] und berechtigten zur Ueberzeugung, dass, wo immer sie sich befinden mochten, der verklärte Märtyrer auch zugegen sein werde[3] mit all den Segnungen, die er zu vermitteln imstande war.

Am konsequentesten hat die grosse Mehrzahl der orientalischen Christen sich durch diese Ueberzeugungen bestimmen lassen. Sie haben nicht bloss Reliquien fremder Märtyrer gefordert und zu erlangen gesucht, sondern in einer wirklich freigebigen Weise von ihren Reliquienschätzen anderen mitgeteilt[4]. Sie haben es nicht als einen Frevel empfunden, die Ruhestätten der Märtyrer zu stören und deren leibliche Ueberreste zu zerstreuen. In dieser Zerstreuung sahen sie vielmehr eine Ehrung des betreffenden Märtyrers, das sicherste Mittel, den Kreis seiner Verehrer zu erweitern. Es schmeichelte zudem ihrem Stolze, wo ihre eigenen Märtyrer auch in der Fremde bekannt und bewundert wurden. Ebenso willig wie von ihrem Ueberfluss an Korn traten die Aegypter von ihrem Ueberfluss an Reliquien ab. Ja, sie schütteten dieselben sogar nach allen Gegenden der Erde aus, sowohl um ihre Liebe gegen die Brüder zu beweisen, als um ihr Land bei allen zu verherrlichen[5]. In ähnlicher Weise haben die Bewohner von Sinope viele Orte mit den Reliquien ihres weithin berühmten Märtyrers, des h. Phokas, beschenkt[6]. An die Hauptstadt des Reiches haben sie sogar freiwillig dessen Haupt abgetreten[7].

---

1) S. die oben S. 132 Anmerk. 3 angeführte Stelle aus Theodoret p. 305.

2) Gregor. Naz., Contra Julian. I, 69 ὧν καὶ ῥανίδες αἵματος μόνον καὶ μικρὰ σύμβολα πάθους ἴσα δρῶσι τοῖς σώμασι; Paulinus Nol., Carm. XXVII, 443 neque tantum, qua iacet ora | totum corpus, ibi positorum gratia vivit; | sed quacumque pii est pars corporis, et manus extat | contestante deo meriti documenta beati, | magna et in exiguo sanctorum pulvere virtus | clamat apostolici vim corporis indice verbo. Ps.-Gregor. Naz., Carm. IX, 739 (Migne Gr. 37, 754).

3) Basilius, In quadrag. martyr. 8; Gregor. Nyss., In quadrag. martyr. p. 784 M.; Paulin. Nol., Epist. 32, 17; Gaudentius, Serm. 17 (Migne Lat. 20, 963 f.); Maximus Taur., Serm. 88 (Migne Lat. 57, 708): martyrum et si per universum mundum seminetur in cineribus portio, manet tamen integra in virtutibus plenitudo.

4) Selbst in Fällen, wo sie alles, was sich noch an leiblichen Ueberresten in den Gräbern ihrer Märtyrer fand, an Constantinopel abtraten, blieben die Gemeinden, ihrer Ueberzeugung nach, im Besitze des Grabes (Gregor. Tur., de glor. mart. 31), da dieses infolge der Verwesung des Märtyrerleibes, die in ihm stattgefunden, mit Bestandteilen dieses Leibes als für alle Zeiten gesättigt galt.

5) Chrysost., Laudat. martyr. Aegypt. 1 (Migne 50, 693).

6) Asterius, In s. Phocam S. 308 f.

7) Nach Asterius (l. c. S. 309) wäre diese Hauptstadt Rom gewesen. Allein

Sie wollten in dieser Weise neue Zentren der Verehrung für ihren Märtyrer schaffen, die als eben so viele religiöse Kolonien Sinopes gelten konnten[1]. In der freigebigsten Weise hat auch die Kirche von Sebaste Reliquien der Vierzig Märtyrer an andere Orte abgetreten. Bereits zur Zeit des Basilius zierten sie viele Länder[2].

Die Bereitwilligkeit der Orientalen, von ihrem Reichtum an Reliquien anderen mitzuteilen, hat sich vor allen die Kirche von Constantinopel zu nutze gemacht. Sie hat die besondere Stellung, die sie in der alten Welt einnahm, dazu benutzt, die wertvollsten Reliquien an sich zu bringen. Zur Zeit ihrer Blüte hatte sie in den zwölfhundert Kirchen und Kapellen, die sie zumeist den Heiligen errichtet, zahlreichere und bedeutendere Reliquien angehäuft, als deren damals sämtliche Länder des Abendlandes in Besitz hatten[3]. Für diese Länder ist sie denn auch zu einer Schatzkammer geworden, aus welcher die wertvollsten Stücke stammen, an welchen die Frömmigkeit des Westens sich erbaut hat[4].

Ein doppelter Beweggrund ist für die neue Reichshauptstadt bei ihrer Sammlung von Reliquien massgebend gewesen.

Zunächst ein kirchenpolitischer. In seinem Bestreben, Altrom in jeder Beziehung womöglich zu überflügeln, jedenfalls zu erreichen, hätte Neurom seine Nebenbuhlerin nur schwer in ungestörtem Genusse des Ruhmes und der Vorteile lassen können, die, nach dem Urteil der Zeit, der Besitz einer grösseren Anzahl von Märtyrergräbern mit sich brachte. Den Weg aber, auf dem es der neuen Hauptstadt gelingen würde, die alte einzuholen, ja vielleicht zu überflügeln, hat ihr bereits ihr Begründer gewiesen. Die bei weitem grösste und herrlichste aller Kirchen, die er in Constantinopel errichten und mit einer geradezu verschwenderischen Pracht ausstatten liess, hat Constantin dem Gedächtnis der h. Apostel geweiht[5]. Wohl besass zu seiner Zeit Neurom die Reliquie keines einzigen unter den Aposteln. Aber die zwölf Särge, die der Kaiser zu Ehren und zum Andenken der zwölf Apostel in der neuerbauten Kirche aufstellen liess, verkündeten jedermann, dass, wenn Altrom die zwei Hauptapostel, so Neurom sämtliche Apostel für sich in Anspruch nehme, dass man daher auch bestimmt darauf zähle, dereinst Reliquien von ihnen zu erlangen und dadurch die Nebenbuhlerin in Schatten zu stellen.

Neben den kirchenpolitischen waren es besonders religiöse Motive, die die Hauptstadt des Ostens zur Ansammlung immer neuer Reliquienschätze

---

dass diese Aussage auf einer allerdings schwer zu erklärenden Verwechselung von Altrom mit Neurom beruht, ergibt sich aus Chrysostomus, de s. hieromartyre Phoca 1, der die zu seiner Zeit erfolgte Ueberführung von Reliquien dieses Heiligen nach Constantinopel verherrlicht.

1) Asterius S. 308 εἰ δέ που καὶ ἀλλαχοῦ διὰ μικρῶν λειψάνων οἷον ἀποικίαν τινὰ μητροπόλεως ὁ μάρτυς ἑαυτῷ κατεστήσατο, θαυμαστὸς καὶ οὗτος ὁ τόπος καὶ πᾶσι χριστιανοῖς περισπούδαστος.

2) Basilius, In quadr. mart. 8.

3) Tam inaestimabilis abundantia reperitur, ut tantum tota non videretur possidere Latinitas: Epist. Balduini ad Innocent. III, Tafel und Thomas, Urkunden zur Geschichte Venedigs (1856) I S. 507, cit. ap. Riant, Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe siècle, Mémoires de la Société des antiquaires de France 1875 Bd. VI S. 14.

4) S. die Urkunden, die Riant in seinen Exuviae Sacrae (1877), vornehmlich im Bd. II zusammengestellt hat, sowie desselben tabellarische Zusammenstellungen in Des dépouilles religieuses S. 178 ff.

5) Eusebius, Vita Constant. IV, 58.

antrieben. Auch in diesem Stück ist der Glaube und das Verhalten des Stifters der Stadt für deren Zukunft vorbildlich geworden. Durch die vielen Kirchen, die er in Constantinopel zu Ehren der Märtyrer hat errichten lassen, wollte Kaiser Constantin nicht bloss die Märtyrer ehren, sondern seine Stadt dem Gott der Märtyrer anempfehlen[1]. Auch seinen Nachfolgern galten die Märtyrer als die besten Vertreter der Interessen der Hauptstadt bei Gott, daneben als unmittelbare Beschützer und Schirmer derselben in allen Gefahren und Nöten. Daher ihr Bestreben, die Zahl der himmlischen Gönner der Stadt zu vermehren. Hiezu gab es aber kein anderes Mittel, als möglichst viele Reliquien zu erlangen und denselben die ihnen gebührende Verehrung zu erweisen.

Mit je grösseren Schwierigkeiten das Reich oder dessen Hauptstadt zu kämpfen hatte und je grössere Gefahren sie bedrohten, mit einem um so grösseren Eifer haben daher die Herrscher des Ostens Reliquien zu erwerben gesucht. Zu keiner Zeit aber haben sie sich an den Schätzen genügen lassen, über die sie bereits verfügten. Williger als auf alte bekannte Reliquien setzten sie ihr Vertrauen auf neue. Und ebenso neuerungssüchtig wie sie selbst war das byzantinische Volk, ja vielleicht noch unbeständiger in seiner Gunst. Mehrmals hat es Reliquien, denen es eine Zeit hindurch den höchsten Wert beigelegt hatte, in Vergessenheit geraten lassen[2]. Wie im Zeitalter des heidnischen Synkretismus die Götter, nutzten sich jetzt die Reliquien und Märtyrer oft in der kürzesten Zeit ab. Nur teilweise bekannte Wundertäter flössten daher öfter ein grösseres Vertrauen ein, als solche, die man zu genau kannte, um unbedingt auf ihren Beistand zählen zu können.

Unter wenig veränderten Bedingungen hat sich so in Constantinopel auf christlichem Boden eine Erscheinung wiederholt, die in der Geschichte des heidnischen Rom zutage getreten war. Genau wie Altrom, weniger um die ihm unterworfenen Völker zu ehren, als vielmehr um sich die Gunst der Götter dieser Völker zu erwerben, diese Götter in immer grösserer Zahl nach Rom gezogen, ihnen daselbst Tempel errichtet und die höchsten Ehren erwiesen hatte[3], bis schliesslich die Götter der ganzen Welt sich in Rom vereinigt fanden, so hat auch die Erbin der römischen Politik, Constantinopel,

---

1) Eusebius, Vita Constant. III, 48.

2) Die mit einem Gepränge, das die Aufmerksamkeit der ganzen damaligen Welt auf sich gezogen hat, unter Constantius nach Constantinopel gebrachten Reliquien des Andreas, Lucas und Timotheus sind im fünften Jh. so vollständig in Vergessenheit geraten, dass sie unter Justinian erst wieder entdeckt werden mussten, Procopius, de aedif. I, 4. Aehnlich erging es den Reliquien der Vierzig Märtyrer. Nachdem sie unter Theodosius II ein erstes Mal für den öffentlichen Gebrauch wiedergewonnen worden (Sozom. IX, 2), scheint sich bald niemand mehr an sie gekehrt zu haben, so dass auch für sie eine Wiederentdeckung notwendig wurde (Procop., De aed. I, 7). Noch auffallender ist die Tatsache, dass eine so wertvolle Reliquie wie der Schädel Johannes d. T., den Kaiser Theodosius d. G. eigenhändig nach Constantinopel getragen hatte (Sozom. VII, 21), dem Gedächtnis des byzantinischen Volkes so vollständig entschwinden konnte, dass im 11. Jh. ein anderes Haupt des Täufers eingeführt werden konnte, s. oben S. 164 Anm. 5. Ebenso unbeständig wie in Bezug auf Reliquien war das byzantinische Volk in Bezug auf die wunderwirkenden Bilder Christi und der Theotokos, s. Dobschütz, Christusbilder (1899) I S. 59. 82. 177.

3) Boissier, La religion romaine I S. 334 ff. Besonders lehrreich Minucius Felix 6: (numina) universa Romanos (colere), sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitum occupavit ... dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extruunt interdum etiam ignotis numinibus et manibus.

alle Märtyrer als ebenso viele Gönner, Fürsprecher und Helfershelfer zu gewinnen und durch die Erlangung ihrer Reliquien mit den Geschicken der Reichshauptstadt zu verknüpfen gesucht: dieselbe sollte zu einem heiligen Versammlungsort der Märtyrer werden, zu einer grossen Martyropolis.

War es geradezu ein Stück Reichspolitik und gehörte es mit zu den kaiserlichen Pflichten, die Sicherheit und das Ansehn der Reichshauptstadt durch die Erlangung immer neuer Reliquien zu mehren, so haben die byzantinischen Kaiser sich mit einem umso grösseren Eifer dieser Pflicht entledigt, als sie persönlich die höchsten Vorstellungen von der Macht der Märtyrer hatten und zu den eifrigsten Verehrern derselben zählten. Vor allem gilt dies von den zwei bedeutendsten Kaisern, die nach Constantin an der Spitze des Ostreichs gestanden haben. Kaiser Theodosius d. G., der sich selbst in einer Schlacht der tatkräftigen Unterstützung der h. Apostel zu erfreuen hatte[1], hielt es nicht unter seiner Würde, in Sack und Asche vor dem Reliquienbehälter derselben sich zu Boden zu werfen und sie um ihre Hilfe anzuflehen[2]. Noch deutlicher hat Kaiser Justinian die Macht der Märtyrer an seiner eigenen Person erfahren. Als er einst krank darniederlag und die Aerzte nicht imstande waren, ihm zu helfen, sind ihm die Heiligen Cosmas und Damianus erschienen und haben ihn in wunderbarer Weise gesunden lassen. Ein anderes Mal, als er von einem schweren und unheilbaren Leiden befallen worden, hat er seine Hoffnung auf die Vierzig Märtyrer gesetzt und hat durch die Berührung der Reliquien derselben die Gesundheit wieder erlangt[3].

Die ersten Reliquien fremder Märtyrer hat Kaiser Constantius nach seiner Hauptstadt übergeführt. Es waren die leiblichen Ueberreste der Apostel Timotheus, Andreas und Lucas[4]. Kaiser Theodosius bereicherte den Reliquienschatz Constantinopels um das Haupt des Vorläufers des Herrn, Johannes des Täufers, und um Ueberreste einiger anderer Märtyrer[5]. Theodosius der Jüngere gewann Reliquien des Stephanus, des Laurentius und der Agnes[6]. Bei tausend Jahren ist in der Weise der Reliquienschatz Constantinopels beinahe durch jeden neuen Kaiser vermehrt worden. Welcher Mittel sie sich bedient haben, um in Fällen, wo sie die ganze Reliquie beanspruchten, die Gemeinde zur Hergabe derselben zu bewegen, wird nur selten berichtet. In der Regel haben sie wohl die religiösen Schätze des Reiches sich einfach zugesprochen und, nicht anders als wie sie für die Kunstschätze zu tun pflegten[7], die Provinzen zu Gunsten der Hauptstadt ausgeplündert.

---

1) Theodoret, Hist. eccles. V, 24.
2) Rufin, Hist. eccles. II, 31.
3) Procopius, de aedif. I, 6. 7.
4) Paulin. Nol., Carm. XIX, 317 ff. Es wird jedoch an diesem Orte Constantin an Stelle des Constantius genannt. Hieronymus, de viris ill. 7; Chronicon a. 355 und 356. Von dieser Zeit an hat Byzanz seine „Apostel“ als herrliche Genossenschaft, so gut wie Rom, s. Gregor. Naz., Orat. 42, 27. Trotzdem fuhr es fort, Reliquien von Aposteln zu sammeln. Nach einer Descriptio sanctuarii Constantinopolitani vom Jahr 1190 (Riant, Exuviae II S. 216 ff.) befanden sich damals in seinem Besitze sex apostoli: Andreas, translatus de Achaya; Jacobus, frater Domini, translatus de Ierusalem; Philippus, translatus de Ierapoli; Symeon et Thadeus, translati de Perside; Mathias . . . translatus de Palestina.
5) Sozomenus IX, 2; Theodorus Lector II, 62.
6) Theodorus Lector II, 64.
7) Gregorovius, Gesch. der Stadt Athen im Mittelalter (1889) I S. 26. 60. Byzanz setzt das Raubsystem Roms im hellenischen Orient fort. Zur Ausschmückung der Sophienkirche liess Justinian die Monumente in Asien und Europa plündern.

Nicht wesentlich anders als der Orient hat das Abendland in Bezug auf die Reliquien und deren Teilbarkeit gedacht.

Durch einen Traum wurde der Bischof von Toulouse belehrt, dass die verklärten Märtyrer in der Zerstreuung ihrer leiblichen Ueberreste mit nichten einen ihnen angetanen Schimpf erblickten: da diese Zerstreuung zum Frommen der Gläubigen geschehe, könne sie den Märtyrern nur zur Ehre gereichen[1]. Aehnlich sah Paulinus von Nola in der Zerstreuung der Reliquien ein den religiösen Interessen dienliches Werk: durch die Verbreitung der heiligen Asche würden Lebenskeime in vielen Gegenden ausgestreut[2]. Entsprechend dieser Ueberzeugung haben die abendländischen Kirchen von fremden Reliquien stets sich anzueignen gesucht, soviel sie immer konnten. Der Bischof Gaudentius hat seine Kirche zu Brescia zu einem Versammlungsort von Märtyrern gemacht, indem er die Reliquien vieler morgen- und abendländischer Märtyrer daselbst niederlegte[3]. Trotzdem sich Nola des Besitzes des h. Felix erfreute, gab es sich erst zufrieden, nachdem es zu dessen Reliquien diejenigen mehrerer Apostel und anderer Märtyrer gelegt hatte[4]. Nicht anders hat Severinus die Reliquien von sehr vielen Märtyrern gesammelt[5] und haben die afrikanischen Kirchen[6] sowie die Kirche von Ravenna[7] sich bemüht, möglichst viele Reliquien an einem und demselben Orte zu vereinigen.

Eine ungleich geringere Bereitwilligkeit, als zum Fordern, haben indessen zu allen Zeiten die abendländischen Kirchen zum Geben gezeigt. Bis zu einem gewissen Grade mag diese Zurückhaltung sich aus der im Westen grösseren Scheu vor der Schädigung der Gräber und Störung der Ruhe der Toten[8] er-

1) Passio s. Saturnini 6 S. 180 Ruin.

2) Paulinus Nol., Carm. XIX, 321 ff.

3) Gaudentius Brix., Sermo 17 die dedicationis basilicae Concilii Sanctorum (Migne Lat. 20, 900 sq.): Jam qui sunt isti quorum beatis reliquiis illustramur, hinc incipiam numerare. Primo in loco Ioannes Baptista est . . . Post hunc habemus Andream beatissimum . . . Tertius beatus Thomas . . . Quartus Lucas est evangelista . . . . Post istos habemus Gervasium, Protasium atque Nazarium, . . . quorum sanguinem tenemus gypso collectum, nihil amplius requirentes . . . Recepimus etiam sanctos cineres Sisinni, Martyrii et Alexandri . . . Venerabiles ipsas martyrum quadraginta reliquias populis credentibus hodie proponimus percolendas. Ueber einen ungleich bescheideneren Besitzstand berichtet Victricius Rothomagensis, de laude sanctorum 11 (Migne Lat. 20, 453).

4) Paulinus Nol., Carm. XIX, 364 nam nos quoque sumpsimus istic Carnis apostolicae sacra pignora pulvere parvo; XXVII, 403—439.

5) Eugippus, Vita Severini 9.

6) C. I. L. VIII n. 8632: hic memoriae sanctorum Stephani et Laurenti et Juliani positae sunt. Ib. 10515: hic habentur memoriae sanctorum Pantaleonti Iunani et comitum. Revue archéologique, 1896, Bd. 29 S. 393 (vom J. 474): In hoc loco sunt memorie sanc. martyrum Laurenti, Ippolyti, Eufemiae, Minne et de cruce domini. Ephemeris epigr. Bd. V n. 1041 Memoria beatissimorum martyrum id est Rogati Mate nic Nassei Maximae. Mélanges d'archéologie et d'histoire Bd. X, 1890, S. 441 (v. J. 359) apostoli Petri et Pauli, nomina martyrum Datiani Donatiani Cypriani Nemesiani Citini Victorias (nomina = memoriae auch sonst gebraucht: C. I. L. VIII n. 5664 f.; 10686; 2334, s. Mélanges l. c. S. 466; 527). Bulletin de la Société des Antiquaires de France 1893 S. 238 sub hoc sacro sco belamine altaris sunt memoriae scor Massae Candidae sci Hesiodori scor trium puerorum sci Martini sci Romani. C. I. L. VIII n. 5664 nomina martyrum Nivalis Matronae Salvi Natalis. Ib. n. 10686 Mettun Secundi Donatus Miggin Barie Felix Crescentiani Ader Mimeci Stedden Miggin Steddin nomina martyrum. Ephem VII n. 790 Hic memoriae sanctorum Pauli Petri Donati Miginis Baricis. — Vgl. die Aufzählung der in den Kirchen Spaniens, allerdings zumeist erst des siebenten Jahrhunderts, angehäuften Reliquien in den Inschriften bei Hübner, Inscript. Hispaniae christianae n. 15. 80. 85. 88. 89. 90. 110. 111. 140. 175.

7) Fortunatus, Carmina I, 11.

8) Damasus, Epigr. n. 12 ed. Ihm: hic, fateor, Damasus volui mea condere mem-

klären. In der Regel jedoch war sie durch recht eigennützige Beweggründe bedingt. Denn, wie willig der Abendländer in der Theorie auch zugestehen mochte, dass die Wirksamkeit der Reliquien nicht von deren Vollständigkeit abhänge, so ist es ihm bei seinem realistischen Denken doch stets schwergefallen, sich davon zu überzeugen, dass grosse Reliquien nicht besser und sicherer wirken sollten als kleine. Als einst der Bischof Evodius einen Teil der Reliquien des h. Stephanus, die er erhalten, an eine benachbarte Kirche abzugeben beabsichtigte, rottete sich seine Gemeinde zusammen, tumultuierte und nötigte ihn, von seinem Vorhaben abzustehen[1]. Gewiss hätte der übrigbleibende Teil der Reliquie genügt, dieselben Taten zu bewirken. Immerhin schien es den Bewohnern von Uzalis ratsam, ihren Schatz voll und ganz für sich zu bewahren. Trotz dieser realistischen Wertung der Reliquie hat es indessen im Abendland nicht an Kirchen gefehlt, die von den Reliquien ihrer Märtyrer mehr oder minder bedeutende Teile abgegeben haben. So Mailand, das viele Kirchen der Reliquien seiner Märtyrer teilhaftig gemacht hat[2]. Auch Bologna hat von seinem Besitz an Reliquien an andere abgetreten[3]. Als im vierten Jahrhundert zwei Verkündiger des Christentums unter den Heiden in den Alpengebieten den Märtyrertod fanden, hat das Abendland mit dem Morgenland sich in den Besitz dieser heiligen Leiber geteilt[4]. Und in ähnlicher Weise scheint sowohl in Afrika als in Italien die Zerstreuung der Reliquien vorgekommen zu sein[5].

Es entspricht daher nicht vollständig den wirklichen Verhältnissen, wenn Papst Gregor in seinem Schreiben an die byzantinische Kaiserin Constantia, welche Reliquien des Apostels Paulus von ihm verlangt hatte[6], versichert, dass man es in Rom und im ganzen Abendland als eine frevelhafte Sache betrachten würde, wenn jemand die Leiber der Heiligen anrühren wollte. Diese seine Aeusserung ist um so auffallender, als zu seiner Zeit die römische Kirche kein Bedenken trug, sich die Reliquien fremder Märtyrer anzueignen[7].

Nicht durch religiöse Ueberzeugungen ist denn auch die schroffe Art bedingt, in der Gregor das Begehren der byzantinischen Herrscherin abgewiesen hat; vielmehr wollte und konnte ein Hierarch wie Gregor der Nebenbuhlerin Byzanz gegenüber nicht auf den einzigartigen Vorteil verzichten, den

---

bra, sed cineres timui sanctos vexare piorum.

1) De Miraculis s. Stephani I, 7 (Migne Lat. 41, 838).

2) S. Anm. 3 S. 187; Gregor. Tur., de gloria martyr. 47 Reliquien des Gervasius und Protasius per totum Galliarum ambitum, Deo propitio, dilatae sunt. Auch Severin (Eugippus, Vita 9) besass welche. Allerdings dürften dies nicht bloss natürliche, sondern zum Teil künstliche Reliquien gewesen sein.

3) Gregor. Tur., de gloria mart. 44 Horum (des Agricola et Vitalis) .... episcopus devote expetiit ... direxitque unum illuc presbyterum, qui ... quae petierat detulit. Man zieht dieser Reliquie cum crucibus et cereis entgegen. Der Bischof scheut sich, sie in Augenschein zu nehmen. Sie wirkt sofort ein grosses Naturwunder.

4) Sancti cineres Sisinni, Martyrii et Alexandri in Brescia, Gaudentius l. c. S. 964; in Mailand, Paulinus, Vita Ambrosii 52; in Ravenna, Fortunatus, Carm. I, 11; in Constantinopel, Vigilius, Epistola bei Ruinart, Act. sinc. S. 626 ff.

5) S. die Anm. 6 S. 187 angeführten Verzeichnisse von Reliquien aus der afrikanischen Kirche.

6) Gregor. M., Epist. IV, 30.

7) Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter II[3] S. 28. 76; Trombelli II, 1 S. 114. An den König Rekared hat übrigens Gregorius M. selbst Haare des h. Johannes des Täufers gesandt, Epist. X, 122. Inschriftliches über die in späterer Zeit nach Rom gebrachten Reliquien fremder Märtyrer bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio Bd. V (1831) S. 38 ff.

der Besitz der Apostelgräber der römischen Kirche verlieh[1]. Es hätte ihm gar nicht in den Sinn kommen können, durch Ueberlassung eines Teils der wertvollsten Reliquien seiner Kirche die byzantinische Kirche in stand zu setzen, ihre eigene Armut durch Adoptierung von Märtyrern, die bereits im höchsten Ansehen standen, zu verdecken. Denn eine Mitteilung wirklicher Reliquien hätte lediglich eine Steigerung des Ansehens der byzantinischen Kirche auf Kosten der römischen zur Folge gehabt.

Beweggründe derselben Natur scheinen übrigens schon im sechsten Jahrhundert die ablehnende Antwort bedingt zu haben, welche die römische Kirche dem nachmaligen Kaiser Justinian auf eine ähnliche Forderung erteilte. Denn als derselbe von den Legaten des Papstes Hormisdas Reliquien der Apostel Petrus und Paulus sowie des h. Laurentius verlangte, um sie in der von ihm soeben vollendeten Kirche der Apostelfürsten in Constantinopel niederzulegen, wurde ihm zur Antwort, dass, gemäss der Gewohnheit des apostolischen Stuhles, die Gewährung dieser Bitte unmöglich sei[2].

Was Gregor der Grosse in seinem Briefe an die Kaiserin Constantia ausführt, erscheint als eine Begründung dieser Gewohnheit.

Niemand, schreibt er, würde es wagen, die Leiber der grossen Heiligen Roms zu berühren: es hiesse dies sich einem sichern Verderben aussetzen. Denn keiner von ihnen dulde, dass man ihm nahe komme. Als der Vorgänger Gregors das Silber, das sich über dem Leibe des h. Apostels Petrus, jedoch in einer Entfernung von ungefähr fünfzehn Fuss, befinde, habe umtauschen wollen, sei ihm ein schreckliches Zeichen erschienen. Noch schlimmere Erfahrungen habe jedoch der Papst selbst gemacht. Als er nämlich zur Verschönerung des Grabes des h. Paulus einen Kleriker in dessen Nähe habe graben lassen, sei derselbe auf Gebeine gestossen. Da sie nicht zum Apostelgrabe gehörten, habe er sie aufgehoben und anderswo hingelegt. Gleich darauf hätten sich aber düstere Zeichen kundgegeben, und der Kleriker sei eines plötzlichen Todes gestorben. Mit nicht geringeren Strafen als die Apostel habe indessen der h. Laurentius diejenigen bestraft, die seine Grabesruhe störten. Innerhalb von zehn Tagen seien sämtliche Mönche und Küster gestorben, die, als sie zum Zweck der Verschönerung des Grabes des Heiligen in dessen Nähe gegraben, unabsichtlich dabei den Leib des Märtyrers blosgelegt hätten. Von jeher hätten sich übrigens die Heiligen Roms gegen diejenigen verteidigt, die ihre Gebeine aus Rom auszuführen versuchten. Denn als vor Zeiten Gläubige aus dem Morgenland versucht hätten, die Leiber der h. Apostel in ihren Besitz zu bringen, um sie nach ihrer Heimat überzuführen, seien sie durch gewaltiges Donnern und Blitzen so in Schrecken gesetzt worden, dass sie auseinander gestoben seien und den Versuch nicht wieder gewagt hätten. Alles, was angesichts derartiger Vorkommnisse der Papst der Kaiserin anbieten könne, seien Lappen, die auf dem Grabe des Apostels gelegen, und etwas von dem Eisen der Kette, welche der Apostel einst am Nacken und an den Händen getragen, vorausgesetzt, dass es dem Papste gelingen würde, einen Teil davon

1) Chrysostomus, In Rom. Hom. 32, 2: nicht die Grösse Roms, ihr Alter, ihr Reichtum, ihr Ruhm machen die Stadt dem Redner teuer, sondern dass an diesem Orte die Gebeine der zwei grossen Apostel ruhen. Heller als die Sonne am Firmament strahlen diese zwei Gräber ihren Glanz über die ganze Erde.

2) Epistolae rom. Pontt. ed. Thiel S. 874 ff.

abzufeilen. Denn in gewissen Fällen sei es nicht möglich, wie lange man auch mit einer Feile an den Ketten herumarbeite, irgend etwas von denselben abzulösen.

Ob dieser zum mindesten seltsame Brief in Byzanz die beabsichtigte Wirkung hervorgebracht hat, ist umso zweifelhafter[1], als ähnliche Spukgeschichten sich mit grosser Leichtigkeit an denjenigen Orten zu ereignen pflegten, die nicht anders als Rom im Alleinbesitz der Reliquien ihrer Märtyrer bleiben wollten. So in Thessalonich. Als gegen Ende des sechsten Jahrhunderts Kaiser Mauritius sich an die Thessalonicher gewandt hatte, um Reliquien des Beschützers ihrer Stadt, des weithin bekannten grossen Wundertäters Demetrius, zu erlangen, beantwortete der Erzbischof dieses Gesuch mit einem Brief, der genau nach demselben Muster wie derjenige seines römischen Collegen abgefasst worden zu sein scheint. Es sei nicht möglich, dem Wunsche des Kaisers zu willfahren. Denn als man zur Zeit Justinians, der in derselben Angelegenheit sich an die Gemeinde von Thessalonich gewandt, in der Kirche des Heiligen nachgegraben und unter deren Boden nach der Grabstätte gesucht hätte, habe mit einem Male den Arbeitern eine Feuerflamme entgegengeschlagen und eine Stimme zugerufen, sie möchten von ihrem Unternehmen abstehn[2]. Kaiser Justinian habe sich darauf mit etwas Staub begnügt, den man bei der erwähnten Nachforschung ganz in der Nähe des Grabes des Heiligen aufgelesen. Mit derselben Reliquie möchte Kaiser Mauritius gleichfalls vorlieb nehmen, denn es wäre weder ratsam noch gefahrlos, etwas Weiteres zu versuchen[3].

In nicht minder energischer Weise als der h. Demetrius und die grossen römischen Märtyrer scheint der h. Nicolaus von Myra die Integrität seiner leiblichen Ueberreste verteidigt zu haben[4]. Denn bei dem hohen Ansehen, in welchem dieser Bekenner im ganzen Orient stand, hätten die Byzantiner sonst schwerlich darauf verzichtet, seinen Leib nach ihrer Stadt überzuführen[5].

Aber auch sonst noch gab es im Morgen- und im Abendland Märtyrer und Märtyrerinnen, welche nicht zuliessen, dass man sie in ihren Gräbern

---

1) Dass in der Zeit nach Gregor die byzantinische Kirche die Hoffnung nicht aufgegeben haben kann, Reliquien der grossen römischen Märtyrer zu erlangen, ergibt sich daraus, dass zur Zeit des vierten Kreuzzuges sich unter ihren Reliquienschätzen befunden haben: ein Schienbeinknochen und ein Zahn des h. Petrus (s. die Tabellen bei Riant, des dépouilles religieuses S 190 u. 208) sowie andre Reliquien desselben Apostels (S. 200); ferner der Schädel des h. Paulus (S. 202), ein Zahn und Reliquien des h. Laurentius (S. 194. 192). Auf welche Weise die byzantinische Kirche in den Besitz des Schädels des Paulus gekommen, zeigt die Geschichte von der Entführung der Reliquien des Petrus und Paulus nach Byzanz unter den Kaisern Tiberius und Mauricius und ihrer Zurückbringung nach Rom bei Lipsius, Apokr. Apostelgesch., Ergänzungsheft S. 104.

2) Ioannes Thessal., de miraculis s. Demetrii I, 5, 50 (Migne Gr. 116, 1241); vgl. Chrysost., de laudibus Pauli apost. Hom. 4 (Migne 50, 489) οὐχὶ πῦρ ἐκ τοῦ ναοῦ, ἐκ τῶν θεμελίων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκπηδῆσαν ἐφήλατο τοῖς οἰκοδομοῦσι;

3) Einen weitern Versuch scheinen die Byzantiner bei dem h. Demetrius nicht gemacht zu haben. Jedenfalls befanden sich im 13. Jh. keine leiblichen Ueberreste dieses Heiligen im Besitz der byzantinischen Kirche, sondern nur unbedeutende Reliquien (Riant S. 192. 210).

4) S. Laroche, Vie de St. Nicolas S. 169 ff.; 175.

5) Vorurteilsloser erwiesen sich dem Heiligen gegenüber die Kaufleute, die im Jahre 1087 seinen Leib nach Bari entführt haben, Laroche S. 173 ff. Constantinopel musste sich mit dem Besitz dreier Finger (Riant S. 192. 196. 202), zweier Zähne (ib. S. 184. 202) und eines Splitters vom Armknochen (ib. S. 196) des Heiligen begnügen.

störe und ihre Gebeine zerstreue[1].

Indessen, selbst wenn allerorts die grossen Märtyrer sich willig zu der Zerstückelung und Zerstreuung ihrer leiblichen Ueberreste verstanden hätten, so wären sie dessenungeachtet nicht in der Lage gewesen, alle Liebhaber ihrer Reliquien zu befriedigen. Die Nachfrage hätte stets das Angebot überstiegen.

In verschiedener Weise hat die Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit, sich Reliquien der hervorragenderen unter den Märtyrern zu verschaffen, auf den Betrieb ihres Kultus eingewirkt.

Sie hat zunächst das Aufkommen eines neuen Handelszweiges begünstigt, der im vierten und fünften Jahrhundert eine nicht geringe Bedeutung in der Kirche erlangt zu haben scheint. In einem Edikt vom Jahre 383 musste Kaiser Theodosius den Handel mit Reliquien verbieten[2]. Inwiefern die Reliquienhändler, gegen welche das Verbot sich richtet, zur Oeffnung der Märtyrergräber und zur Zerstückelung der Gebeine, die sie enthielten, etwa durch ihre Stellung in der Gemeinde berechtigt gewesen waren, lässt sich aus dem Wortlaut des Ediktes nicht ersehen. Doch liegt die Vermutung sehr nahe, dass in vielen Fällen die Reliquienhändler ihre Ware einfach geraubt haben.

Das erste Beispiel eines solchen Raubes bietet die Behauptung des römischen Festkalenders vom Jahre 354, es hätten die Novatianer den Leib eines Märtyrers gestohlen[3]. Doch mögen die Novatianer diesen Raub nur deshalb ausgeführt haben, weil sie den betreffenden Märtyrer als einen der Ihren ansahen. Zweihundert Jahre später hat Gregor der Grosse[4] über einen wirklichen, in Rom versuchten Diebstahl berichtet. Vor zwei Jahren, schreibt er, seien griechische Mönche nach Rom gekommen und hätten auf dem Friedhofe bei der Kirche des h. Paulus des Nachts Leichname ausgegraben, um dieselben als Heiligenreliquien nach Griechenland zu bringen. In welcher Weise derartige Reliquiengräber ihre Ware abgesetzt haben mögen, zeigt wohl der Ausfall Augustins[5] gegen die herumschweifenden falschen Mönche, welche die Provinzen durchzögen und Körper der Märtyrer, wenn es wirklich Körper von Märtyrern seien, mit sich herumtrügen. Sie trieben mit denselben eine Art von Wucher, indem sie sie dem Volke zeigten, wahrscheinlich auch deshalb, um es zum Ankauf ihrer Ware zu bewegen. Von einer ähnlichen Schwindelei erzählt Gregor von Tours[6]. Zu seiner Zeit trieb sich mehrere Jahre ein Betrüger in Gallien herum, der vorgab, er komme aus Spanien und bringe die Reliquien der hochheiligen Märtyrer Vincentius des Diakonen und Felix des Märtyrers. Als man ihn aber gefangen nahm und seinen grossen Sack untersuchte, fand man in demselben nur Zaubermittel, Wurzeln und Kräuter, Maulwurfszähne, Mäuseknochen, Bärenklauen und Bärenfett. Die Zahl der unechten Reliquien, die infolge derartiger Unternehmungen[7] in den Gebrauch der Kirchen gekommen sind, dürfte nicht gering anzuschlagen sein, da nicht

1) Gregor. Tur., de gloria mart. 44. 14.
2) Cod. Theodos. IX, XVII, 7 Edikt v. J. 386, dazu der Kommentar von Godofredus.
3) Achelis S. 8.
4) Gregor. M., Epist. IV, 30.
5) Augustinus, de oper. monach. 26.
6) Gregor. Tur., Histor. Franc. IX, 6.
7) Guiraud, Le commerce des reliques au commencement du IXe siècle, in Mélanges d'archéologie et d'histoire 1892, S. 73 ff. Ueber den Reliquienhandel des beginnenden Mittelalters s. Dobschütz I S. 46.

alle Vorsteher der Kirchen den Reliquien, die man ihnen anbot, dasselbe Mistrauen entgegengebracht haben werden, wie der h. Severinus. Derselbe legte keine neue Reliquie unter dem Altar seiner Kirche nieder, deren Echtheit ihm nicht zuvor durch eine besondere Offenbarung bezeugt worden wäre [1].

4. Eine andere Folge, welche die verhältnismässig geringe Anzahl von Reliquien, zumal der grossen wundertätigen Märtyrer, nach sich zog, ist das steigende Ansehen, welches die Gläubigen gewissen Gegenständen zuwandten, die von den Märtyrern während ihres Lebens benutzt oder auch nur berührt worden waren. Wenn auch in geringerem Masse als leibliche Ueberreste, galten derartige Gegenstände immerhin als Träger der Kräfte, die einst den Märtyrer erfüllt hatten, und daher als fähig, Wunder zu wirken. Einer besondern Erwähnung sind von den Schriftstellern gewürdigt worden das Holz vom Kreuze, an welchem Agricola gelitten [2], das Bett, auf welchem Vincentius verschieden [3], ein Schuh, den der Lyoner Märtyrer Epipodius getragen [4], der Rost, auf welchem Laurentius gemartert worden [5]. In noch höherem Ansehen als diese Gegenstände standen die Reliquien der Apostel und der apostolischen Männer. Vor allen anderen die Ketten, mit welchen die Apostel Petrus und Paulus gefesselt worden waren [6]. Das Ansehen dieser Ketten war im sechsten Jahrhundert ein so bedeutendes, dass man es als grosses Glück schätzte, wo man etwas von dem Eisenstaub erlangte, den die römischen Bischöfe mitunter von ihnen abfeilen liessen [7].

An Bedeutung jedoch wurden diese Reliquien [8] übertroffen durch die Gegenstände, die einst Christus durch seine Berührung geheiligt hatte. Ihre Zahl nahm vom vierten Jahrhundert an beständig zu.

Als die ältesten unter diesen Reliquien hat wohl der Brief zu gelten, den Christus nach einer Legende bereits des dritten Jahrhunderts an den König Abgar von Edessa geschrieben hat [9]. Seine Wunderkraft bewährte dieser Brief im vierten Jahrhundert dadurch, dass er zu verschiedenen Malen die

---

1) Eugippus, Vita Severini 9.
2) Ambrosius, Exhort. virgin. 1.
3) Prudentius, Peristeph. V, 555 f.
4) Passio s. Epipodii 13 p. 123 Ruin.
5) Gregor. M., Epist. III, 33.
6) Die Fesseln des Paulus setzt Chrysostomus (In Ephes. Hom. 8, 1) als noch vorhanden voraus, im Besitze wahrscheinlich der Kirche Jerusalems. Im 6. Jh. befanden sie sich in Rom, Gregor, Epist. III, 30. Zu Anfang des 5. Jhs. sind die Ketten, die Petrus im Kerker zu Jerusalem getragen, in den Besitz der römischen Kirche gelangt, und zwar als Geschenk der Kaiserin Eudoxia. Sie wurden in der unter Papst Sixtus III († 440) erbauten Kirche s. Petri ad vincula aufbewahrt und durch eine besondere Festfeier am 1. August ausgezeichnet (Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II S. 409 ff.).
7) S. oben S. 189 f.; Gregor. M., Epist. I, 30; III, 33; VI, 6; VIII, 35; IX, 122; XII, 7. Nachdem bis zum 7. Jahrhundert Constantinopel sich an dem von den römischen Ketten losgefeilten Eisenstaub hatte genügen lassen, den ihm die römischen Bischöfe aus Gnade gewährt, machte es sich auch in Bezug auf diese Reliquie von Altrom unabhängig. Eine dem Joh. Chrysostomus zugeschriebene, aber sicher unechte Homilie (bei Surius, A. S. zum 1. August) erzählt von einer Kette, „die von den jüdischen Gefängniswärtern auf Kinder und Kindeskinder vererbt und später, als die Kaiser christlich geworden, nach Constantinopel in die dortige Peterskirche gebracht worden sei", Lipsius II S. 411.
8) Eines ungleich geringern Ansehens als die Ketten des Apostelfürsten erfreuten sich zwei Steine, die zur Hinrichtung des Stephanus gedient. Der eine derselben befand sich in Ancona, Augustin, Serm. 322, 2, der andere in Antiochien, Achelis S. 166.
9) Eusebius, Hist. eccles. I, 13.

Versuche der Perser vereitelte, sich Edessas zu bemächtigen [1]. Wenn er in späterer Zeit in der Aufmerksamkeit der Christen stark zurückgetreten ist [2], so liegt dies lediglich daran, dass Edessa im sechsten Jahrhundert in den Besitz eines religiösen Kleinods gelangte, das vermöge seines Ursprungs noch grösseres Ansehen beanspruchen konnte und tatsächlich noch grössere Wunder bewirkt hat: des nicht von Händen gemachten Christusbildes von Edessa [3].

Als die zweitälteste Reliquie Christi dürfte die Martersäule zu betrachten sein. Als eines der Heiligtümer Jerusalems wird sie bereits in dem ältesten der uns überkommenen Pilgerbücher erwähnt [4]. Im sechsten Jahrhundert wollten die Besucher der h. Stadt an dieser Säule die Eindrücke wieder erkennen, die das Gesicht, die Brust, die Arme und Finger des an sie gebundenen Christus in ihr zurückgelassen [5]. Mit nüchternerem Blicke haben sie die Pilger der folgenden Zeiten betrachtet und nichts mehr von diesen Eindrücken zu entdecken vermocht. Ihre Verehrung für dies Kleinod und ihr Glaube an die an ihm haftenden Wunderkräfte hat jedoch dadurch keinen Abbruch erlitten [6].

Wie die Martersäule, so sind vom vierten oder fünften Jahrhundert an die anderen Marterwerkzeuge Christi wieder aufgefunden und als Reliquien verehrt worden: die Dornenkrone [7], der Speer, mit welchem seine Seite durchbohrt worden [8], der Schwamm und das Rohr, die zu seiner Tränkung am Kreuz gedient hatten [9]. Ein nicht geringeres Ansehen genossen die Leichentücher, in die man den Leib des Herrn gehüllt [10], und der Stein, mit welchem man das Grab auf Golgatha verschlossen hatte [11]. Die neben dem h. Kreuz verbreitetste und dadurch in den weitesten Kreisen bekannteste unter den Reliquien Christi war jedoch Erde seiner jüdischen Heimat [12], die er mit seinem Leibe berührt hatte, und an der infolge dieser Berührung etwas von den höheren Kräften, die ihn erfüllt, haften geblieben war [13]. Als ganz besonders geheiligt galt die Erde, die man dem Orte entnahm, von welchem aus Christus gen Himmel gefahren war. Man glaubte an diesem Orte sogar die Fussstapfen des Heilandes wieder entdeckt zu haben. Ein jeder, der nach dem h. Land wallfahrtete, wollte etwas von dieser Erde besitzen. Er nahm davon, und doch litt sie keine Verminderung. Man sah in ihr immer wieder dieselben Fussstapfen [14]. Neben dem Orte der Himmelfahrt war es ganz im

1) Silvia, Peregrinatio 19, Itinera ed. Geyer S. 62 f.
2) Dobschütz, Christusbilder I S. 159.
3) Dobschütz I S. 115 ff.
4) In dem Itinerarium des Pilgers von Bordeaux vom Jahre 333 (Itineraria S. 22), etwas später bei Silvia 37 (ib. S. 88) und bei Hieronymus, Peregrinatio Paulae 9.
5) Theodosius 7 (Itin. S. 141); Antoninus 22 (Itin. S. 174).
6) Dobschütz I S. 72; II S. 138 ff.
7) Antoninus 22; Gregor. Tur., de glor. martt. 7.
8) Breviarius de Hierosolyma (Itin. S. 153) lancia, unde percussus fuit Dominus, et de ipsa facta est crux et lucet per noctem, sicut sol per diem; Antoninus 22. Sie kam später nach Constantinopel, wo die bei ihr abgelegten Eide als besonders heilig galten: Anna Comnena, Alexias VIII, 6.
9) Antoninus 20; Gregor. Tur., de glor. martt. 7.
10) Dobschütz I S. 73 ff.; II S. 142 ff.
11) Cyrill. Hier., Catech. 13, 39; Hieronymus, Peregrin. Paul. 9.
12) Antoninus 18.
13) Die beste Parallele hiezu bietet die Wunderquelle von Emaus, in der Christus seine Füsse gewaschen und deren Wasser von dieser Zeit an von allerlei Krankheiten heilten, Sozom. V, 21.
14) Sulpicius Severus, Chron. II, 33.

besondern [1] das h. Grab, dessen Erde als eine geheiligte galt [2]. Im sechsten Jahrhundert formte man sie in Jerusalem zu kleinen Kuchen, die sodann in der ganzen Welt Verbreitung fanden und sich als wunderbare Heilmittel erwiesen [3].

In wie hohem Masse man jedoch diese und derartige Reliquien Christi [4] und der Märtyrer vermehren mochte, so reichte ihre Zahl noch lange nicht aus, um die vorhandenen Bedürfnisse zu befriedigen. Sie konnten übrigens denn doch nur von den grössern und bedeutenderen Kirchen erworben werden. Die kleinern Kirchen gingen leer aus. Je länger, desto eifriger verlangten aber auch diese letztern nach Reliquien derjenigen Märtyrer, die sich in besonderer Weise hervorgetan hatten, welchen man daher ein volles Vertrauen entgegenbringen und auf deren Hilfe man bestimmt zählen konnte.

Diesem Bedürfnis suchte man durch künstlich geschaffene Reliquien zu genügen. Ihre Herstellung beruht auf der Ueberzeugung, dass es möglich sei, die aus den leiblichen Ueberresten der Märtyrer, besonders der hervorragendsten unter denselben, wie aus einer unversiegbaren Quelle ausströmenden Kräfte in einen beliebigen Gegenstand überzuleiten und in demselben auf unbestimmte Zeit festzuhalten. Zur Aufnahme und Aufbewahrung dieser Kräfte eigneten sich alle leblosen Objekte [5]: Staub und Erde [6], Wachs, Wasser, selbst Blumen [7]. Noch besser schien das Oel sich zur Durchdringung mit fremden Kräften zu eignen [8]. Als der zuverlässigste und haltbarste Behälter für diese Kräfte galten jedoch Tuchlappen [9]. Im Abendlande haben derartige von Märtyrerkräften durchdrungene Lappen je länger, desto mehr als vollwertige Reliquien gegolten. Denn nur in der Theorie galt der geistige Inhalt dieser Lappen als erschöpfbar; in der Praxis verfuhr man mit ihnen nicht anders, als wenn sie leibliche Ueberreste von Märtyrern gewesen wären. Recht geflissentlich hat Rom diese hohe Vorstellung von dem Wert

---

1) Möglich, dass auch die Erde von Bethlehem als in besonderer Weise geheiligt gegolten hat. Afrikanische Inschrift vom Jahre 359 in Mélanges d'archéologie et d'histoire Bd. X S. 441: (Monogramm) Memoria sancta. de ligno crucis de terra promissionis ubi natus est Christus. apostoli Petri et Pauli. Nomina martyrum Datiani, Donatiani, Cypriani etc.

2) Augustin., Civ. Dei XXII, 8, 7 acceperat ab amico suo terram sanctam de Hierosolymis adlatam, ubi sepultus Christus die tertio resurrexit, eamque suspenderat in cubiculo suo, ne quid mali etiam ipse pateretur. Nicht bloss auf die Donatisten, sondern auch auf viele katholische Christen dürfte die Bemerkung Augustin's, Epist. 52, 2 passen: unde (aus dem h. Land) terra si eis afferatur, adorant. Er selbst (Civ. Dei l. c.) fand es ganz angemessen, dass jene Erde vom h. Grabe, die ihr Besitzer diutius in cubiculo suo reverentiae causa habere nolebat ... infoderetur alicubi atque ibi orationum locus fieret.

3) Gregor. Tur., de glor. martt. 7.

4) S. die Aufzählung der Reliquien Christi, die allmählich in den Besitz der byzantinischen Kirche übergegangen sind, bei Diehl, La pierre de Cana, Bulletin de correspondance hellénique Bd. IX (1885) S. 28 ff.

5) Bei belebten Objekten schienen dagegen die aufgenommenen Kräfte in dem Lebensprozess aufzugehen.

6) Gregor. Nyss., de s. Theodoro mart. (Migne Gr. 46, 740). Jakob von Sarug, Auf die h. Märtyrer Gurias und Samonas: Bickell, Gedichte syr. Kirchenväter S. 279.

7) August., Civ. Dei XXII, 8, 11 und 14.

8) Paulinus Nol., Carm. XVIII, 38 martyris hi tumulum studeant perfundere nardo, Ut medicata pio referant unguenta sepulchro; Carm. XXI, 590 ff.; August., Civ. Dei XXII, 8, 8. 19; Theodoret., Hist. rel. 21; Kraus, R.-E. II S. 522 ff.; Le Blant, Fiole a inscriptions, Revue archéol. XXXV S. 300 ff.

9) S. u. a. Augustin, Civ. Dei XXII, 8, 2. 13. 17. 18.

und der Wirksamkeit der künstlichen Reliquien begünstigt. Sie gestattete eben der Hauptstadt, allen an sie ergehenden Anforderungen um Reliquien zu genügen, ohne ihre eigenen Schätze zu verringern, das Ansehen ihrer grossen Märtyrer, eines Petrus, eines Paulus, eines Laurentius, in zahllosen fremden Kirchen zu erhöhen und dieselben dadurch um so inniger mit sich selbst zu verknüpfen. Seit dem vierten Jahrhundert hat darum auch die römische Kirche die Tuchreliquien geradezu fabrikmässig hergestellt und massenhaft ausgeführt[1]. Man legte ein Stückchen Tuch in eine Kapsel, die man auf die hochheiligen Gräber stellte[2]. In je geringerer Entfernung vom Leibe des Märtyrers das Tuch sich befand, desto vollständiger dachte man sich seine Durchdringung mit den überirdischen Kräften. Nach einer Ansicht des sechsten Jahrhunderts, die kein geringerer als Papst Gregor zum Ausdruck gebracht und sich angeeignet hat, hätte sich in den bei den Gräbern der Märtyrer niedergelegten Lappen ein ähnlicher Prozess vollzogen, wie in den Elementen der Eucharistie bei deren Konsekration. Nur die Hülle, die äussere Erscheinung, erlitt keine Veränderung, das Innere dagegen erfuhr vollständige Umwandlung, und zwar in das geistige Wesen des Märtyrers. Als einige Griechen, berichtet Gregor auf Grund einer Erzählung, die er von ältern Leuten vernommen haben will, die Wunderkraft derartiger künstlich hergestellter Reliquien in Zweifel zogen, nahm Papst Leo eine Schere und schnitt damit in das Tuch. Aus dem Einschnitt floss Blut[3]. Selbstverständlich waren so beschaffene Reliquien imstande, die natürlichen Reliquien zu ersetzen. Nach dem Dafürhalten des Papstes wirkten sie die gleichen Wunder, wie die Leiber der Heiligen selbst.

5. Einen anderen, für die weitere Geschichte der Heiligenverehrung noch bedeutsameren Ersatz für Körperteile hervorragender Märtyrer hat, vom fünften Jahrhundert an, besonders der Osten in den Bildern der Märtyrer gefunden.

Bildliche Darstellungen der Märtyrer reichen jedenfalls[4] in das vierte Jahrhundert zurück. Nachweisbar sind sie allerdings zunächst nur als Bestandteile jener grösseren künstlerischen Darstellungen des Leidens und Sterbens der Märtyrer, mit welchen die nachconstantinischen Geschlechter die Grabmäler und Kirchen der hervorragenderen unter ihnen auszuschmücken

1) Es lässt sich allerdings in den meisten Fällen, wo von Reliquien römischer Märtyrer die Rede ist, nicht bestimmen, ob es sich um natürliche oder künstliche Reliquien handelt. Denn es scheint nicht ganz ausgeschlossen, dass Rom, wenn auch nur ausnahmsweise und nur von geringern Märtyrern, natürliche Reliquien an andere Kirchen abgetreten hat. Ganz unwahrscheinlich dagegen ist es, dass Rom jemals wirkliche Reliquien der Apostelfürsten abgegeben habe (auch nicht an Rufinus für die Peter-Paul Kirche bei Chalcedon, Act. Sanct., Juni IV S. 325). Alles, was Achilles, Bischof von Spoleto (402—418), für die von ihm errichtete St. Peterskirche an echten Reliquien von Rom zu erlangen vermochte, waren einige Partikeln der vincla Petri, Rossi, Inscript. christ. urb. Rom. II p. 114.

2) Gregor. M., Epist. IV, 30.

3) Gregor. M. l. c. Eine Fortbildung dieser Sage mit Uebertragung der Rolle, die Leo in ihr spielt, auf Gregor selbst bei Paulus Diaconus, Vita s. Gregorii, Migne Lat. 75, 41 sq., und bei Johannes Diaconus, Vita s. Gregorii II, 42, Migne 75.

4) Bis ins dritte Jahrhundert rücken katholische Archäologen (Kraus, R.-E. I S. 656) eine bildliche Darstellung des Coemeteriums des Callistus, in der de Rossi (Rom. Sott. II S. 211 ff.) das Verhör zweier Märtyrer glaubte erkennen zu können. Eine andere Deutung bei Schultze, Katakomben S. 141.

pflegten [1]. Doch dürften Bilder, die lediglich die Gestalt des Märtyrers darstellten, ungefähr in dieselbe Zeit zurückreichen. Da es bereits zu Anfang des vierten Jahrhunderts mit Farbe gemalte Bilder Christi und der Apostel Petrus und Paulus gegeben hat [2], an welchen sich rechtgläubige Christen erfreuten, so werden die christlichen Geschlechter im Zeitalter des Friedens gewiss nicht lange angestanden haben, die Märtyrer sich und ihrer Verehrung durch Bilder nahe zu bringen [3]. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts haben derartige Bilder bereits zur Ausschmückung gottesdienstlicher Räume gedient. Denn um diese Zeit fand Epiphanius in der Kirche einer kleinen Ortschaft Palästinas ein auf einen Vorhang gemaltes Bild vor, das entweder Christus oder irgend einen Heiligen darstellte [4]. Genauer hat es sich der Bischof von Salamis nicht angesehen. Er hat es vielmehr vernichtet, weil er dafür hielt, dass die Herstellung derartiger Bilder, jedenfalls aber deren Aufstellung an heiligem Orte, der heiligen Schrift zuwiderlaufe.

Dass die Gefahr, welcher Epiphanius begegnen wollte, keine leere Einbildung gewesen, zeigt Augustin. Derselbe kennt viele Christen, welche gewissen Bildern eine abergläubische Verehrung erwiesen [5]. Da er diese Bilder zusammen mit Gräbern nennt, welche die von ihm bekämpften Christen in derselben Weise wie die Bilder verehrten, so kann er mit diesen letztern wohl nur Märtyrerbilder gemeint haben.

Die vielen Christen, über die Augustin klagt, haben zu seiner Zeit gewiss nur eine verschwindende Minorität in den Gemeinden gebildet. Doch hat ihre Zahl beständig zugenommen. Um die Mitte des sechsten Jahrhun-

---

1) Die Kirche des Märtyrers Theodor in Euchaïta in Pontus, in welcher Gregor von Nyssa eine Lobrede auf diesen Heiligen gehalten hat, war geschmückt mit farbigen Bildern, die darstellten τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπηρείας u. dgl. (Migne Gr. 46, 737). Selbst der Mosaikboden der Kirche war mit geschichtlichen Darstellungen geschmückt (ib. 740). Ueber dem Grab des Märtyrers Cassianus in Imola sah Prudentius, Peristeph. IX, 10, picta imago martyris Plagas mille gerens, totos lacerta per artus. Zu Rom am Grabe des Hippolyt (Peristeph. XI, 123, vgl. G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage S. 49 ff.) exemplar sceleris paries habet in litus, in quo Multicolor fucus digerit omne nefas. In der Kirche der h. Euphemia zu Chalcedon hat ein Maler πᾶσαν τὴν ἱστορίαν ἐν σινδόνι χαράξας, αὐτοῦ που περὶ τὴν θήκην ἱερὸν ἀνέθηκε θέαμα: Asterius Amas., Hom. 11 in laudem Euphemiae, Migne Gr. 40, 536. Dass es zu Ende des vierten Jahrhunderts Darstellungen der Steinigung des Stephanus gegeben, bezeugt (s. Brockhaus, Prudentius, 1872, S. 268 f.) Prudentius, Dittochäon 44 (nicht aber auch Augustinus, Serm. 316, 5). Einer etwas spätern Zeit gehört wohl das von Theodorus Studites, opp. ed. Sirmond (P. 1696) V p. 445 B, erwähnte alexandrinische Bild an, das eine Märtyrerin darstellt, die im Zirkus von den Bestien zerrissen wird (Schwarzlose, Der Bilderstreit, 1890, S. 34). Eine ungefähre Vorstellung derartiger Bilder geben einige erhalten gebliebene Darstellungen von Märtyrerszenen: ein Relief aus dem Coemeterium Domitillae, darstellend das Martyrium des Nereus und Achilleus (Bulletino 1875, Tafel 4), eine Medaille mit dem h. Laurentius auf seinem Rost (Bulletino 1869, S. 51), eine Gemme mit dem Bild einer Märtyrerin, welcher der Henker den Kopf abzuschlagen im Begriffe steht (abgebildet bei Smith and Cheetham I S. 719).

2) Eusebius, Hist. eccles. VII, 18; vgl. Vopel, Die altchristlichen Goldgläser (1899) S. 50 ff.

3) Dass bereits im Laufe des vierten Jahrhunderts eine Reihe von Märtyrertypen ausgebildet worden sind, zeigen die Goldgläser, Vopel S. 54 ff. Einer viel spätern Zeit gehören die Märtyrerbildnisse in den Katakomben an (Rossi, Rom. Sott. II Taf. 5—7).

4) Epiphan., ep. ad Johan. Hierosol. (opp. ed. Dind. IV, 2 S. 73): inveni ibi velum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum, et habens imaginem quasi Christi vel sancti cuiusdam. Non enim satis memini, cuius imago fuerit.

5) Augustin, de moribus eccles. cathol. 34 novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores (Migne 32, 1342).

derts dürfte sich die den Bildern dargebrachte Verehrung nur wenig von derjenigen unterschieden haben, welche die Reliquien genossen.

Das Bild leistete eben den Gläubigen ungefähr dieselben Dienste wie die Reliquie.

Wo immer es nach einer feststehenden Tradition hergestellt wurde und dem Märtyrer daher Gesichtszüge, Kleidung oder Symbole beilegte, die den Beschauer an eine bestimmte Persönlichkeit erinnerten[1], war es so gut wie die Reliquie in der Lage, die Phantasie der Gläubigen zu erregen und den Eindruck der geistigen Nähe des Märtyrers zu vermitteln.

Je weniger aber die Gläubigen sich des subjektiven Charakters ihrer Empfindung bewusst wurden, um so leichter hat sie ihnen die Ueberzeugung gewirkt, dass zwischen dem Bilde, das ihnen den Märtyrer so nahe brachte, und dem geistigen Wesen des Märtyrers selbst irgend eine Beziehung bestehe, ja dass das Bild gewissermassen einen irdischen Sitz und Ruhepunkt des Märtyrers in der Welt darstelle.

Von den vielen Schwierigkeiten, welche der Annahme einer solchen Gegenwart des verklärten Märtyrers in jedem einzelnen seiner Bilder entgegenstanden, scheinen die wenigsten unter den Märtyrerverehrern Notiz genommen zu haben. Jedenfalls haben sie mit grossem Eifer die Folgerungen gezogen, die sich aus dieser Ueberzeugung für die praktische Frömmigkeit ergaben. Als selbstverständlich erschien ihnen zunächst die Annahme, dass, weil der Märtyrer in seinem Bilde gegenwärtig sei, er die vor demselben gesprochenen Gebete besser als an anderen Orten vernehmen könne. Aber auch das Weitere ergab sich für viele, dass er von seinem Bilde aus in unmittelbarer Weise zu wirken und in den Gang der irdischen Dinge einzugreifen imstande sei.

Mit einer immer grösseren Zuversicht erwartet daher die grosse Zahl der Gläubigen vom Bilde dieselben Dienstleistungen wie von der Reliquie: Gebetserhörungen, Heilungen und andere Wunderwirkungen[2].

Während an dem Aufkommen und der Einbürgerung der Reliquienverehrung sämtliche Kreise der kirchlichen Gesellschaft beteiligt sind, ist der Bilderdienst in den ersten Zeiten seines Bestehens mehr das Werk des Volkes, der Massen gewesen. Mit Entschiedenheit haben ihm anfänglich die Leiter

---

1) Nicht bloss in Rom, wie die Goldgläser zeigen, sondern auch im Orient stand der Typus der bedeutendsten Märtyrer fest. In der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts sahen die Gläubigen sowohl den h. Cyrus (Sophronius, Miracula ss. Cyri et Ioannis 52, Migne Gr. 87, 3617) als auch den h. Demetrius von Thessalonich, so wie er auf alten Bildern dargestellt zu werden pflegte (Ioannes Thessal., Miracula s. Demetrii I, 15, 150). Ueber das älteste erhaltene Bildnis des Demetrius s. Belley bei Tafel, de Thessalonica (1839) S. 332. Aehnlich hat auf Grund der üblichen bildlichen Darstellungen des h. Nicolaus der Bischof Theodorus von Myra die Persönlichkeit festgestellt, die einem seiner Diakonen im Traume erschienen war, Synodus Nicaena II, Mansi XIII, 586 f. Der Märtyrer Platon und die Wunderärzte Cosmas und Damianus erschienen ihren Verehrern genau so, wie man sie abzubilden gewohnt war, ebenda S. 586 und 65.

2) Schwarzlose, Bilderstreit S. 165 ff.; Dobschütz, Christusbilder Bd. I S. 70. 130. 163 u. ö. Dem Standpunkt der Väter auf der zweiten nicaenischen Synode entspricht der Satz ὅτι καὶ αἱ εἰκόνες τῶν ἁγίων θαυματουργοῦσι καὶ ἰάσεις ἀποτελοῦσιν, Mansi XIII, 24. Wie grobsinnlich viele sich die Gegenwart des Märtyrers in seinem Bilde dachten, zeigen die Vorstellungen, nach welchen aus gewissen Bildern nicht bloss wie aus Reliquien Salben und Oel (Schwarzlose S. 171), sondern selbst Blut geflossen sei (ibid. S. 169, vgl. Dobschütz Bd. I S. 94, Bd. III S. 280 ff.; Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 1871, I S. 50).

der Kirche entgegengewirkt[1]. Allein, nachdem einmal die Verehrung der Bilder in der grossen Mehrzahl der Gemeinden üblich geworden war, mussten sie übel oder wohl deren katholischen Charakter anerkennen. Ein Grund, die Bedenken, die sie ursprünglich gegen die bildliche Darstellung Christi erhoben hatten, auch auf die Heiligenbilder auszudehnen, bestand übrigens für sie nicht. Dagegen erlaubten ihnen ihre Ueberzeugung von der tatsächlichen Gegenwart des Märtyrers bei seinen Reliquien sowie die geltenden Vorstellungen vom Verhältnis des Urbildes zum Abbilde[2], den volkstümlichen Glauben und die durch diesen Glauben bedingte Sitte wissenschaftlich zu begründen. Durch eine allerdings rein formale Unterscheidung zwischen Verehrung und Anbetung[3] gelang es ihnen endlich, die letzten Bedenken zu beseitigen, die dem Bilderdienst noch im Wege standen.

Eine gewisse Zurückhaltung in der Verehrung der Bilder bewies zwar das nüchternere und realistischere Abendland. Auch betonte es ungleich stärker, als dies je im Orient geschehen ist, den lehrhaften Wert der Bilder in der Kirche[4]. Einer um so grösseren Gunst erfreute sich das Bild im hellenischen Orient. Nicht sowohl deshalb, weil ein entwickelterer künstlerischer Sinn den Orientalen zur Bevorzugung des Bildes vor der so unästhetischen Reliquie getrieben hätte, sondern weil es ihm bei seiner geistigen Anlage leichter fiel, als dem so realistisch denkenden Abendländer, an die volle Gegenwart des Märtyrers in seinem Bilde zu glauben. In der Weise ist es gekommen, dass die Bilderverehrung im Osten bereits gegen Ende des sechsten Jahrhunderts zu voller Entfaltung gelangt ist[5]. In der Praxis galt, von dieser Zeit an, das Bild ebensoviel wie die Reliquie. Was jene vermochte, vermochte auch das Bild. Da seiner Vervielfältigung nichts im Wege stand und ein jeder es um einen geringen Preis erwerben konnte, hat es einerseits die häusliche Verehrung der Märtyrer befördert und ist andrerseits zu einem der wichtigsten Faktoren in der Vermischung und Verbreitung der Märtyrerkulte im Osten geworden. Und zwar hauptsächlich der bedeutendsten unter denselben. Denn, da es keine grössere Schwierigkeit bot, das Bild der hervorragendsten Wundertäter als dasjenige ganz geringer Märtyrer herzustellen, sind es besonders jene, die vervielfältigt worden sind. Die Ehrenstellung und weite Verbreitung, welche einige unter den altchristlichen Märtyrern in den Kirchen des Ostens erlangt haben, ist nicht zuletzt das Werk des Bildes.

---

1) Augusti, Handbuch der christl. Archäologie Bd. III (1837) S. 626 ff.
2) Schwarzlose S. 175 ff.
3) Schwarzlose S. 203 ff.
4) Am lehrreichsten für diesen Standpunkt: Paulinus Nol., Carm. XXVII und XXVIII pass. und Gregor. M., Epist. XI, 13: quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus.
5) Schwarzlose S. 19, vgl. S. 25 ff.

Fünftes Kapitel.

Die grossen Wundertäter. Die kriegerischen Märtyrer.

I. Die grossen Märtyrer: Auswahl von berühmten Märtyrern aus der grossen Masse. Motive derselben. — Die grossen Märtyrer als Erben bestimmter heidnischer Gottheiten. Einwirkung heiliger Orte und Festzeiten.

II. Die kriegerischen Märtyrer: Die h. Thecla von Seleucia als Erbin der Stadtgöttin Athene und des Heilgottes Sarpedon. — Der h. Demetrius von Thessalonich als Erbe des macedonischen Kabir. — Der h. Theodosius von Euchaïta als Erbe des Gottes Men. — Der h. Sergius von Resapha-Sergiopolis. — Der h. Georgius von Zorara-Diospolis und seine Identifizierung mit Georgius von Alexandria. — Weitere Ansätze zur Entstehung kriegerischer Märtyrer im Orient. — Gründe für das Fehlen kriegerischer Märtyrer im Abendland, besonders in Rom. — Unentwickelte Ansätze im Abendland: Felix, Eulalia und Vincentius, Cyprian.

I.

1. Von ungleich grösserer Bedeutung als die Unterschiede zwischen einheimischen und fremden Märtyrern sind für die Märtyrerverehrung der nachconstantinischen Zeit die Verschiedenheiten geworden, die zwischen den einzelnen Märtyrern bestanden in betreff des grösseren oder geringeren Masses von Macht, über welche sie verfügten. Denn die Vorstellungen von der Leistungsfähigkeit der Märtyrer haben in den meisten Fällen die Art der Verehrung bedingt, die man denselben, sowohl in den Gemeinden, denen sie angehörten, als in denjenigen, die sie angenommen, dargebracht hat.

Je länger, desto stärker treten diese Unterschiede in der Begabung der einzelnen Märtyrer zutage.

Von jener unzählbaren Menge von Märtyrern, welche die Christenheit der nachconstantinischen Zeit zu besitzen glaubte, hat sich die grosse Mehrzahl niemals in irgend einer Weise hervorgetan und wahrnehmbare Proben ihrer Wundermacht gegeben. Es waren leere Namen, die gewissermassen nur zur Zierde der Kirche dienten und lediglich einen Gegenstand des Stolzes für die Gläubigen bildeten. Aber selbst unter denjenigen Märtyrern, die über wirkliche Wunderkräfte geboten und die verehrt wurden, befanden sich viele, deren Machtsphäre stets eine bescheidene blieb. Es gab Dinge, die ihre Kraft überstiegen, die man von ihnen nicht zu erwarten und daher auch nicht zu erbitten wagte. Wohl waren sie imstande, ihren Verehrern wertvolle Dienste im Himmel und auf Erden zu leisten. Aber die Wunderkraft, über die sie verfügten, reichte nicht aus zur Vollbringung zahlreicher und hervorragender Taten.

Im Besitze wirklich bedeutsamer Wunderkräfte befand sich im Grunde nur eine verhältnismässig geringe Zahl von Märtyrern. Um so reger war die Tätigkeit, die sie entfalteten. Die Taten, die manche unter ihnen verrichtet haben, waren so zahlreich, dass kein Mensch es versucht hätte, sie alle zu sammeln

und aufzuzeichnen[1]; ihre Wunder so gewaltig, dass Gott allein sie hätte überbieten können.

Woher nun aber diese Verschiedenheiten in der Begabung der einzelnen Märtyrer, die doch, als Blutzeugen Gottes, einen Anpruch auf denselben Lohn gehabt hätten?

Augustin hat die Erklärung dieser Frage bei Gott gesucht[2]. Eine nüchterne Betrachtung, für welche die Märtyrer, so wie sie im Himmel wirken und handelnd in die Dinge der Welt eingreifen, Gebilde der menschlichen Phantasie sind, wird sie lediglich in der Verschiedenheit der örtlich und zeitlich bedingten Motive suchen, welche die Entstehung und Ausprägung dieser Gebilde beeinflusst haben.

Als wichtigster Faktor in diesem Prozess haben unstreitig praktische Interessen zu gelten, das Verlangen der Gläubigen nach Wesen, die vermöge der ihnen verliehenen Macht imstande wären, im Himmel zu wirken und in den Lauf der irdischen Dinge einzugreifen, dabei aber doch vermöge ihres irdischen Ursprungs Menschen so nahe ständen, dass dieselben ihnen ihre Anliegen anvertrauen und die Erfüllung ihrer Wünsche von ihnen erwarten könnten.

In allen Zeiten hat dieses Verlangen nach Hilfe auf die Vorstellungen von der Seinsweise und der Macht der Märtyrer eingewirkt. Bereits im Zeitalter der Verfolgung macht es sich geltend. Allein da das religiöse Denken damals noch in Schranken gehalten wurde, weniger durch die Scheu, die Allwirksamkeit Gottes zu beeinträchtigen, als durch den Gegensatz zum Heidentum und dessen Kreaturvergötterung, wagte es nur selten, den Märtyrern noch andere Befugnisse beizulegen, als diejenigen, die sie zur Vertretung der menschlichen Interessen bei Gott geschickt machten.

Bei derartigen Vorstellungen hätte sich aber die grosse Mehrzahl der Gläubigen im Zeitalter des Friedens nimmer beruhigen können. Am allerwenigsten diejenigen Kreise, die erst damals ohne tiefere Ueberzeugung sich der neuen Religion zuwandten und mit ihrer Denkweise noch vielfach in den antiken Anschauungen wurzelten. Aber auch sonst begünstigte der zunehmende Einfluss der antiken Religiosität auf das religiöse Denken und Empfinden der Christenheit ein immer stärkeres Verlangen nach Hilfeleistungen, ähnlich denjenigen, welche die alten Gottheiten ihren Verehrern zu gewähren gewohnt waren.

Im Gefühl der eigenen Schwäche und des Unvermögens, sich ohne die beständige Hilfe überirdischer Wesen in der Welt zu behaupten, treten daher die nachconstantinischen Geschlechter mit immer höheren Forderungen an die Märtyrer heran. Sie sollen ihnen mit ihrer Hilfe stets nahe sein, ihnen in allen geistigen und noch mehr in allen irdischen Angelegenheiten beistehen; zu diesem Zweck nicht bloss ihre Interessen bei Gott vertreten, sondern noch, wo es not tut, tatkräftig in den Lauf der irdischen Ereignisse eingreifen.

Derartigen Aufgaben konnten die Märtyrer aber nur genügen, wo sie über ein grosses Mass von Wunderkräften verfügten. In immer reichlicherer Weise haben denn auch die Gläubigen mit diesen Kräften diejenigen unter

---

1) Diese Versicherung z. B. bei Basil. Seleuc., Vita Theclae II, 30 (Migne gr. 85, 616); Johannes Thess., Mirac. Demetrii I, 3, 30 (Migne gr. 116, 1099); Methodius, Vita Nicolai 25 (Falconius, Nicolai acta primigenia 1751 S. 52).

2) Augustin, Epist. 78, 3.

den Märtyrern ausgestattet, die sie mit der Besorgung ihrer Angelegenheiten glaubten betrauen zu sollen. Hiezu schienen ihnen jedoch nur in seltenen Fällen diejenigen Märtyrer geschickt, die bereits im Zeitalter der Verfolgung verehrt worden waren. Denn da in diesen Jahrhunderten die Gläubigen keine Wunderwirkungen von den Märtyrern verlangten, hatten diese auch keine vollbracht. Nur infolge eines vollständigen Bruches mit ihrer tatenarmen und ruhmlosen Vergangenheit hätten sie sich zum Range wirklicher Wundertäter erheben können. Diesen Bruch haben ihnen aber die Gläubigen nur selten zugetraut. Sie haben sich vielmehr mit Vorliebe denjenigen Märtyrern zugewandt, die erst in späterer Zeit an das Tageslicht getreten waren, deren Namen noch keine ruhmlose Vergangenheit belastete, die gleichsam eine leere Form bildeten, in die man jeden beliebigen Inhalt giessen konnte.

In den meisten Fällen war dieser Inhalt bedingt durch Rücksichten lediglich auf die Bedürfnisse der grossen Zahl der Gläubigen. Aus diesem Grunde waren es nicht besondere Funktionen, die man dem Märtyrer beilegte, vielmehr nur diejenigen Eigenschaften und Fähigkeiten, deren er bedurfte, um jenen Forderungen zu genügen, mit welchen die Menschen zu allen Zeiten die himmlischen Mächte in erster Linie angegangen haben. Er musste daher imstande sein, Kranke zu heilen, besonders von der damals so verbreiteten Besessenheit, Angefochtene und Geängstigte aus Gefahr und Not zu erretten, unfruchtbaren Ehen Kinder zu verleihen, den Reisenden eine glückliche Rückkehr in die Heimat zu gewähren, allen aber irdische und himmlische Segnungen zu vermitteln. Auf den verschiedensten Gebieten musste er sich betätigen. Auf keinem derselben konnte er aber bei dieser Zersplitterung seiner Kräfte sich in besonderer Weise hervortun. In seiner Wirksamkeit unterschied er sich kaum von anderen Märtyrern. Er war mehr nur ein Aggregat von Eigenschaften und Funktionen als eine wirkliche Persönlichkeit. In dieser seiner Beschaffenheit hätte er aber nimmer die Rolle eines grossen Wundertäters zu spielen vermocht.

Unter gewissen Bedingungen war es ihm jedoch möglich, auf eine höhere Stufe aufzurücken. Es geschah dies, wenn er sich in besonderer Weise bewährte, d. h. wenn eine grosse Zahl von Ereignissen eintrafen, die den Gläubigen als die Erfüllung ihrer an den Märtyrer gerichteten Bitten gelten und als dessen eigenstes Werk und Verdienst von ihnen angesehen werden konnten. Erlangten viele unter den Kranken, die sich an den Märtyrer gewandt, ihre Gesundheit wieder, blieben andere von dem Unheil, um dessen Abwendung sie ihn angegangen, verschont und wiederholten sich diese und ähnliche Erfahrungen Jahre hindurch in der Gemeinde, so stieg mit Sicherheit sein Ruf und sein Ansehen. Seine Verehrer trauten ihm entweder eine besondere Begabung für dasjenige Gebiet zu, auf welchem er sich hervorgetan, oder kamen zur Ueberzeugung, dass man von ihm selbst die grössten Taten verlangen und erwarten dürfe: den Schutz der Städte und Länder, den Sieg über die Feinde, die Verschonung oder Befreiung ganzer Gegenden von verheerenden Krankheiten, fruchtbare Zeiten für Felder und Herden und alle übrigen Segnungen und Güter, nicht bloss für einzelne, sondern für grössere Gemeinschaften, wie man sie sonst nur von Gott zu erbitten gewohnt war. Bewährte sich der Märtyrer abermals, nahmen auch die grössern Angelegenheiten, die man seiner Obsorge anempfohlen, eine Wendung, die dem Wunsche der Bittenden ent-

sprach, so gelangte er zum Rufe eines grossen Wundertäters. Einen sichern, unverlierbaren Besitz bildete dieser Ruf jedoch keineswegs für ihn. Er musste ihn vielmehr durch immer neue Taten bewähren. Die höheren Wunderkräfte bildeten keinen unzertrennlichen Bestandteil seines Wesens. Der Glaube an sie beruhte vielmehr nur auf zufälligen Erfahrungen. Blieben diese Erfahrungen aus, so sank er rasch auf seine frühere Stufe zurück.

2. Leichter und sicherer sind diejenigen Märtyrer zu einem höheren Ansehen gelangt, denen man gleich zu Anfang besondere Tätigkeiten vorgeschrieben und die man mit Eigenschaften und Fähigkeiten ausgestattet hatte, die aus dem Erbe einer antiken Gottheit stammten. Wohl haben alle Märtyrer von dem Erbe der Götter einen gewissen Anteil erhalten und ist ihre Tätigkeit durch Bedürfnisse und Vorstellungen bedingt worden, die die alte Religion geschaffen hatte. Doch sind es in den meisten Fällen nur unpersönliche Funktionen, die auf die Märtyrer übergingen, keineswegs individuelle Züge. Letzteres ist nur an solchen Orten geschehen, an welchen eine Gottheit bis zur Zeit der Aufhebung der alten Kulte sich in besonderer Weise in der Gunst der Heiden zu behaupten und das religiöse Leben derselben zu bedingen vermocht hatte. Dazu war es keineswegs erforderlich, dass sie dem Kreise der grossen Götter angehörte. Sie konnte vielmehr ein untergeordnetes Götterwesen sein, ein Heros, ja selbst ein Dämon, wo immer nur sie an dem Orte ihrer Verehrung sich in besonderer Weise hervorgetan, sich als hilfsbereit und tatkräftig auf denjenigen Gebieten gezeigt, die man ihr zugewiesen hatte, und durch eine ruhmvolle, segensreiche Vergangenheit die Bürgschaft für ein erfolgreiches Wirken in Gegenwart und Zukunft zu bieten schien.

Gottheiten, die in der Weise zugleich in Vergangenheit und Gegenwart wurzelten und sich so den Interessen ihrer Verehrer förderlich erwiesen, haben der neuen Religion den zähesten Widerstand geleistet. Vollständig überwunden waren sie selbst dann nicht, nachdem ihr Kultus aufgehoben worden und ihre Verehrer dem Götzendienst entsagt hatten. Denn, wenn vielleicht auch nicht die Gottheit selbst, so vermisste man an den Orten, an denen sie gewirkt, um so schmerzlicher die Dienste, die sie geleistet, die Segnungen, mit welchen sie ihre Verehrer beglückt hatte. Ihre Verdrängung hatte eine Verarmung des religiösen Lebens nach sich gezogen, eine grosse Lücke in demselben zurückgelassen. Fest und allseitig konnte daher die neue Religion sich nur einbürgern, nachdem sie diese Lücke ausgefüllt und einen Ersatz geboten für die Güter, deren Opferung sie verlangt hatte. Diesen Ersatz zu leisten, fiel den Märtyrern zu.

Wo aber unter derartigen Verhältnissen ein Märtyrer seine Wirksamkeit antrat, konnte er beinahe mühelos zu dem Ruf eines grossen Wundertäters gelangen. Die Richtung, nach der seine Tätigkeit sich zu entfalten hatte, war ihm genau vorgezeichnet. Es waren bestimmte Forderungen und Erwartungen, mit welchen man an ihn herantrat. Ein jedes unsichere Herumtasten blieb ihm erspart, seine Tätigkeit konnte sich sofort innerhalb bestimmter Formen bewegen. Mit dem Wirkungskreis der Gottheit, der ihm übertragen worden, fiel ihm aber auch als Erbteil das Vertrauen zu, das man derselben entgegen zu bringen gewohnt war. Er brauchte es nicht erst durch eine lange Reihe von Taten zu erwerben. Da es von einer langen Ueberlieferung ge-

tragen war, konnten auch Misserfolge es nicht sofort erschüttern. Der Märtyrer, der es als Erbe überkam, verfügte über einen ungleich längeren Kredit als die meisten seiner Genossen. Schliesslich, und es begünstigt dies gleichfalls sein schnelles Emporrücken, bestand sein Bild nicht aus einer losen Verbindung von Eigenschaften und Fähigkeiten. Dank seiner Tätigkeit und seinem Zusammenhange mit einer alten Gottheit zeichnete er sich vielmehr gleich von Anfang durch bestimmte individuelle Züge aus. Er war der Phantasie vorstellbar, eine lebendige Persönlichkeit.

Je nach den besonderen Verhältnissen, die in den Gemeinden bestanden, ist die Uebertragung von Tätigkeiten und Zügen alter einheimischer Gottheiten auf christliche Märtyrer hier schneller, dort langsamer zustande gekommen.

Am schnellsten und vollständigsten ist das antike Erbe dort an die Märtyrer übergegangen, wo denselben, sei's die heiligen Stätten, an welchen die betreffenden Götter bisher verehrt worden, sei's die heiligen Zeiten, welche ihnen geweiht waren, zugewiesen worden sind.

Derartige Zuweisungen sind im nachconstantinischen Zeitalter in grosser Zahl erfolgt. Die Ersetzung heidnischer Tempel durch Märtyrerkirchen gehörte eben zu den erprobtesten Mitteln, deren sich Staat und Kirche in ihrem Kampf gegen das Heidentum bedienten [1]. Beide Mächte haben es daher selten unterlassen, dieses Mittel in denjenigen Fällen anzuwenden, wo es sich um die Verdrängung von Gottheiten handelte, die bei ihren Verehrern in besonderem Ansehen standen. Denn als endgültig überwunden konnten diese Gottheiten nur gelten, wenn sie heimatlos geworden waren, wenn der Ort, an welchem sie bis dahin gewohnt und an welchem man sie verehrt, in den Besitz eines anderen überirdischen Wesens übergegangen war. Für letzteres, wenn es ein Märtyrer war, zog aber eine solche Besitzergreifung die weittragendsten Folgen nach sich. Denn an den Kultorten volkstümlicher Götter hafteten zahlreiche und wertvolle Erinnerungen der religiösen Vergangenheit. Oft hatten sie Jahrhunderte hindurch im Mittelpunkt des religiösen Lebens gestanden. Unzählige Geschlechter hatten sie aufgesucht, im Glauben, dass die Gottheit daselbst wohne, den Hilfeflehenden besonders nahe sei. An diesen Orten waren so viele Gebete erhört worden, hatten sich so viele Wunderkräfte betätigt, dass sie mit diesen Kräften gleichsam gesättigt waren. Mit dem Grund und Boden, an welchem sie zu haften schienen, gingen aber diese Kräfte in den Besitz des Märtyrers über. Uebel oder wohl musste er ihnen einen freien Spielraum lassen. In seiner Tätigkeit konnte er übrigens nicht hinter dem Heidengott zurückbleiben, den er doch überwunden und verdrängt hatte. Was jener gewirkt, musste er auch tun. Gebieterisch verlangten übrigens seine Verehrer von ihm die Taten, die sie oder ihre Vorfahren von dem früheren Herrn dieses Ortes zu erbitten gewohnt waren, und ermöglichten ihm die Vollbringung derselben durch das Vertrauen, das sie ihm entgegenbrachten.

Eine bescheidenere Rolle als die h. Orte haben die h. Zeiten im Prozess der Uebertragung der Hinterlassenschaft heidnischer Gottheiten auf christliche Märtyrer gespielt. Besondere Festfeiern fehlten in der Verehrung keiner bedeutenderen Gottheit des Heidentums. Sie hatten im antiken Leben eine

1) S. oben S. 1 f.

um so grössere Bedeutung erlangt, als sie nur selten einen ausschliesslich religiösen Charakter trugen, vielmehr mit Spielen, gemeinsamen Mahlzeiten und Lustbarkeiten aller Art verbunden waren und vielfach die Veranlassung zum Abhalten von Märkten gegeben hatten [1]. Da sie sowohl sozialen als religiösen Bedürfnissen entsprachen, wurzelten sie tief im Volksleben. Aus diesem Grunde haben sie in grosser Zahl die Gottheiten überdauert, zu deren Ehren sie gestiftet und ursprünglich gefeiert worden waren [2]. Nicht anders als an den h. Stätten blieben auch an den h. Zeiten, selbst nachdem sie ihres ursprünglichen Mittelpunktes verlustig gegangen waren, zahlreiche religiöse Erinnerungen haften. Sie bildeten daher eine Stütze des heidnischen Geistes.

Aus diesem Grunde ging das Bestreben der Kirche dahin, derartigen alten Festzeiten, die sich zu fest eingebürgert hatten, als dass sie hätten unterdrückt werden können, einen neuen religiösen Mittelpunkt zu geben. Mit welcher Unbefangenheit sie bei diesem Werk verfuhr, zeigt am deutlichsten vielleicht die Geschichte des Weihnachtsfestes [3]. Ohne jegliche Bedenken haben denn auch die Leiter der einzelnen christlichen Gemeinden, in welchen antike Feste fortbestanden, dieselben dadurch unschädlich gemacht, dass sie sie zu Märtyrerfesten umgestalteten. Da die Todestage der Märtyrer meist unbekannt waren, konnten sie übrigens auf jeden beliebigen Tag angesetzt werden, ohne dass dieses Verfahren als ein willkürliches empfunden worden wäre.

War aber eine derartige Ansetzung einmal vollzogen, so konnte die alte Form nicht anders, als auf ihren neuen Inhalt zurückzuwirken [4].

Vor allem ging etwas von dem Ansehen, in welchem das Fest stand, auf den Märtyrer selbst über. Je zahlreicher die Menge, die sich an seiner Feier beteiligte, aus je weiterer Ferne sie herbeikam, je länger seine Dauer, je glänzender sein Verlauf, desto grösser war man von dem Märtyrer zu denken geneigt, der den religiösen Mittelpunkt des Festes bildete. Der Bedeutung des Festes musste die Bedeutung des Märtyrers entsprechen. Als bedeutend konnte er aber nur gelten, wenn er nach Art göttlicher Wesen Taten verrichtete. Welche Taten er zu verrichten hatte, darüber konnte, wo bestimmte Erinnerungen an der Festsitte hafteten, kein Zweifel bestehen. Es waren die Taten, die die Gottheit, der das Fest ursprünglich gegolten hatte, zu wirken pflegte und die ihre Verehrer mit einer ganz besonderen Zuversicht bei diesem Anlass von ihr erwarteten. Entsprach aber der Märtyrer den auf ihn gesetzten Erwartungen, was bei der Lebendigkeit des Vertrauens, das man auf ihn setzte, ihm ja nicht schwer fiel, so trat er faktisch an die Stelle des ursprünglichen Helden des Tages und übernahm dessen Hinterlassenschaft.

Wie gross die Zahl der Märtyrer gewesen ist, die, sei's dadurch, dass sie sich in besonderer Weise bewährt, sei's, was noch öfter vorgekommen zu sein scheint, dadurch, dass sie das Erbe einer heidnischen Gottheit angetreten, sich über ihre Genossen erhoben haben und zu Ruhm und Ansehen gelangt sind, lässt sich nicht einmal annähernd bestimmen. Es fehlen hierüber genügende Nachrichten. Viel seltener als mit den Legenden der Märtyrer haben sich

1) Hermann-Stark, Gottesdienstliche Altertümer der Griechen, 1858, S. 312 ff.
2) S. Perrot, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie Bd. II (1862) S. 378.
3) Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I (1889).
4) Ueber derartige Rückwirkungen s. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte Bd. II (1877) S. 185.

eben die altchristlichen Schriftsteller mit deren Taten befasst, und von den Aufzeichnungen, die sie veranstaltet haben, sind viele verloren gegangen. Doch reicht das Ueberkommene aus, um einen genügenden Einblick in die Geschichte der Wirksamkeit einiger grösserer Wundertäter zu vermitteln, die sich, sei's auf dem Gebiet des politischen Lebens oder der Krankenheilung, sei's als Beschützer des Verkehrs oder als Verleiher anderer Segnungen, in besonderer Weise hervorgetan haben.

II.

Am zahlreichsten liegen die Nachrichten über diejenigen Märtyrer vor, die sich dadurch einen Namen erworben haben, dass sie neben den andern geringern Geschäften, die sie besorgen mussten, sich als Beschützer und Gönner ganzer Städte oder Länder erwiesen, denselben eine gedeihliche Entwicklung vermittelt und die Anschläge der äusseren Feinde gegen sie vereitelt haben. Eine derartige Tätigkeit berührte eben nicht bloss die Interessen einzelner. Sie war vielmehr für die Bevölkerung ganzer Städte, ja ganzer Gegenden von Bedeutung. Aus diesem Grunde zog sie die Aufmerksamkeit nicht bloss der Liebhaber von Wundergeschichten, sondern selbst der Geschichtschreiber auf sich. Aber auch für den modernen Beschauer bieten diese politischen Märtyrer ein besonderes Interesse. Denn wie sonst nirgends lassen sich in der Geschichte gerade dieser Märtyrer die Einflüsse erkennen, die auf sie eingewirkt und ihr ursprüngliches Wesen umgestaltet haben. Waren doch von Haus aus die Märtyrer zu nichts anderem weniger geschickt, als zu Dienstleistungen auf dem Gebiet der Politik und der Kriegskunst. Nichts war ihnen ja im Leben gleichgültiger gewesen als Volk und Vaterland. Auf die Fragen des Richters nach der Heimat, der sie entstammten, hatten sie mit dem Bekenntnis geantwortet, dass sie Christen seien. Keine anderen menschlichen Angelegenheiten waren ihnen fremder geblieben als die der Städte und des Staates, denen sie angehörten. Nicht durch tatkräftiges Handeln endlich hatten sie sich ausgezeichnet, sondern nur durch geduldiges Leiden wollten sie den Sieg der Sache, die sie vertraten, herbeiführen.

Es liegt auf der Hand, dass nicht auf dem Wege einer geradlinigen Entwicklung die Märtyrer zu eifrigen Patrioten geworden sind, denen das Glück und Wohl der Heimat über alles galt, zu Hütern der öffentlichen Ordnung, zu Beratern in politischen Angelegenheiten, am allerwenigsten aber zu kriegerischen Mächten, die nicht bloss die Feinde fernhielten, den Sieg über sie verliehen, sondern noch, wo es not tat, in eigener Person eingriffen, in das Getümmel der Schlachten herabstiegen, ja bisweilen kräftig dreinschlugen.

1. Auf welchem Wege und unter welchen Einflüssen politische und kriegerische Märtyrer entstehen konnten, zeigt zunächst die Geschichte der heiligen Thecla.

Nicht bloss weil diese Heilige der Zeit nach die erste unter den Märtyrern zu sein scheint, die sich als Gönner und Beschützer ganzer Städte und Länder ausgezeichnet haben, verdient sie allen andern vorangestellt zu werden, sondern noch darum, weil über die Stellung, die sie in ihrer Heimat einnahm, und die Tätigkeit, die sie in derselben ausübte, ein Bericht vorliegt, der in jeder Beziehung zu den lehrreichsten und wertvollsten Urkunden der gesamten Hei-

ligenliteratur gehört: die Wundergeschichten der Thecla, aus der Feder des um die Mitte des fünften Jahrhunderts verstorbenen Bischofs Basilius von Seleucia [1]. Aus der beinahe unendlichen Zahl von Wundern, die die Heilige verrichtet, hat der Verfasser nach seiner ausdrücklichen Versicherung nur diejenigen in seinen Bericht aufgenommen, die sich zu seiner Zeit oder kurz vor derselben ereignet hatten und deren Wahrheit ihm durch die zuverlässigsten Zeugen verbürgt worden war [2]. Zu den verschiedensten Malen macht er seine Gewährsmänner namhaft, erzählt auch wunderbare Ereignisse, die er selbst erlebt hat [3]. Hiemit ist nun allerdings noch keineswegs bewiesen, dass die von Basilius erzählten Taten sich wirklich zugetragen haben, wohl aber, dass die Berichte, die er über dieselben bietet, in der volkstümlichen Ueberlieferung noch nicht fortgebildet, vergröbert und auf die für Wundergeschichten feststehenden Schablonen zugeschnitten worden sind, sondern meist in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegen. Aus diesem Grunde gewähren sie nicht bloss einen zuverlässigen Einblick in die Tätigkeit der Heiligen, sondern ermöglichen noch, sichere Rückschlüsse anzustellen auf die Art und Weise, auf welche dieselbe zu der hervorragenden Stellung gelangt ist, die sie im fünften Jahrhundert zu Seleucia eingenommen hat.

Die Richtlinie, in welcher diese Rückschlüsse sich zu bewegen haben, liegt unstreitig in der Erwähnung der siegreichen Kämpfe, welche die Heilige gegen die zwei Dämonen zu bestehen hatte, die von alters her in Seleucia ihr Wesen trieben: gegen den orakelspendenden Sarpedon und gegen die Burggöttin Athene [4].

Am deutlichsten lässt sich auf Grund der Berichte des Basilius die Art und Weise erkennen, auf welche Thecla die Athene bekämpft, besiegt und verdrängt hat. Aber auch zeitlich muss dieser Kampf demjenigen gegen Sarpedon vorangegangen sein [5]. Denn Athene war die Hauptgöttin Seleucias und stand noch in den ersten christlichen Jahrhunderten bei den Bewohnern dieser Stadt im höchsten Ansehen. Es zeigen dies ganz im besondern die Münzen der Stadt. Bis ins vierte Jahrhundert hinein ist ein grosser Teil derselben mit dem Bilde der Athene geschmückt [6]. Und zwar erscheint sie oft in voller

---

1) Basilius Sel., Miracula s. protomartyris Theclae (bildet das zweite Buch seiner Schrift de rebus gestis s. apostoli ac protomartyris Theclae, Migne gr. 85, 477 ff.). Ein sehr ungünstiges Urteil haben die Bollandisten (Acta Sanct. Septemb. VI, 558 ff.) über diese Miracula gefällt und in einer Anwandlung kritischen Uebereifers sie nur in wertlosen Auszügen in ihre Sammlung aufgenommen. Ihre Abfassung durch Basilius haben sie jedoch nicht bezweifelt. In der unzweideutigsten Weise bekunden sich übrigens die Miracula als das Werk eines hervorragenden Klerikers von Seleucia (27), der um die Mitte des fünften Jahrhunderts geschrieben hat (s. Tillemont, Mémoires XV). So wenig wie aus der Chronologie liesse sich aus dem Inhalt der Schrift, den vielen Wundergeschichten, die gläubig erzählt werden, ein Beweis gegen ihre Abfassung durch den Bischof Basilius entnehmen. Denn der Wunderglaube bekundet sich bei ihm in einer weniger krassen Weise als z. B. bei Augustin. Im Unterschied der von Augustin (De Civit. Dei XXII, 8) erzählten Wundergeschichten lassen die meisten Miracula der Thecla eine psychologische Erklärung zu.

2) Miracula, Praefat.

3) Vita S. 560; Mirac. 27.

4) Vita S. 557 ἐπιτειχίζει δὲ ἑαυτὴν τῷ δαίμονι τῷ Σαρπηδόνι . . . ἐπιτειχίζει δὲ τῇ ἀρχαίᾳ καὶ πολεμικῇ δαίμονι Ἀθηνᾷ; Mirac. 1.

5) Zur Zeit des Verfassers war der Sieg über Athene längst entschieden, dagegen zählte Sarpedon noch Verehrer in der heidnischen Bevölkerung der Stadt, Mirac. 26.

6) Mionnet, Description de médailles antiques 1806 ff. Bd. III S. 598 ff. n. 282 bis 284; 287—293; 295 f.; 303; 308; 313 f.; 330; Bd. VII S. 239 ff. n. 323—327; 334;

Waffenrüstung, ausgerüstet mit Lanze und Schild[1], im Augenblicke, wo sie mit kräftiger Faust den Feind zu Boden schlägt, ihren Speer nach den Tritonen wirft[2], den Blitz gegen einen Riesen schleudert oder ihn niedersticht[3] oder einen Gefangenen mit der Lanze schlägt[4]. Nicht minder deutlich kennzeichnet sie als Siegerin und Siegesverleiherin das Bild der Siegesgöttin, das sie auf der rechten Hand trägt, während sie mit der linken ihre Waffen hält[5].

Es ist der klassische Typus der Pallas Athene, der auf allen diesen Münzen wiederkehrt, das Bild der kriegerischen, schützenden und siegverleihenden Göttin, genau so wie sie einst in der Blütezeit der griechischen Welt dargestellt und verehrt worden ist.

Dass zu einer Zeit, wo die Götter des Olymp an den meisten Orten ihr früheres Ansehen eingebüsst hatten, die Göttin Athene sich in ihrer ursprünglichen Gestalt in Seleucia zu behaupten vermochte, ist gewiss nur zum geringern Teil darauf zurückzuführen, dass diese Stadt den Sitz einer Schule bildete[6], die durch die Pflege, die sie der alten Literatur, ganz im besondern dem Homer, angedeihen liess[7], den Glauben an die alte Götterwelt lebendig erhalten hat. Die eigentümliche Stellung der Athene in Seleucia dürfte vielmehr aus der besonders günstigen Entwicklung zu erklären sein, deren sich die Stadt in der Kaiserzeit zu erfreuen hatte. Während, besonders im dritten Jahrhundert, so viele andern Ortschaften namentlich Isauriens von den Feinden verheert worden und ihres Wohlstandes verlustig gegangen waren, war Seleucia nicht bloss von äusseren Feinden verschont geblieben, sondern hatte sich, dank seiner günstigen Lage und der Umsicht seiner Bewohner, zum Rang einer der bedeutendsten Handelsstädte des Ostens emporgeschwungen. Sie war weithin berühmt durch ihren Reichtum, durch die Pracht ihrer Bauten, den Glanz ihrer Feste, sowie auch durch ihre Gelehrten und Schriftsteller[8]. Lebendiger als an andern Orten bekundete sich drum auch innerhalb ihrer Mauern das patriotische Selbstgefühl und die Liebe zum heimatlichen Gemeinwesen[9]. Unter diesen Verhältnissen hätte aber diejenige Göttin, deren Heiligtum die Stadt überragte und die als deren natürliche Beschützerin und Gönnerin galt, kaum anders gekonnt, als an Ansehen zuzunehmen. Denn von ihren religiösen Voraussetzungen aus mussten die Bewohner der Stadt in ihr

337; 340; 353; 355.

1) Mionnet Bd. VII n. 340.

2) Mionnet III n. 295 f.; 303; 308.

3) Mionnet III n. 313; VII n. 337; 350; 353; 355.

4) Mionnet III n. 330.

5) Mionnet III n. 282; 284; 314.

6) Vita S. 557: Seleucia wetteiferte mit Tarsus in Betreff μουσῶν εὐπεῖας . . . καὶ ῥητόρων εὐροίας. Wie zahlreich diese Literaten und Rhetoren zur Zeit des Basilius in Seleucia vorhanden waren und in welch hohem Ansehen sie standen, zeigen z. B. Mirac. 24—26.

7) Wie verbreitet das Studium Homers noch in christlicher Zeit in Seleucia gewesen ist, zeigt noch deutlicher, als die Mirac. 26 berichtete Anekdote, die in der Geschichte der Heiligenliteratur höchst auffallende Tatsache, dass Basilius in seiner Geschichte der Wunder der Thecla zu den verschiedensten Malen homerische Verse zitiert und auch sonst merken lässt, wie heimisch er in der homerischen Gedankenwelt ist.

8) Eine lange Aufzählung der Vorzüge, deren sich Seleucia erfreute, Vita S. 556 f.

9) Es ist dies ein sicherer Rückschluss aus dem begeisterten, von einem sehr lebendigen patriotischen Selbstgefühl zeugenden Lobe, das Basilius a. a. O. seiner Vaterstadt spendet. Wenn der Verfasser einer Heiligengeschichte derartige Gefühle zum Ausdruck bringt, müssen sie sich mit einer seltenen Stärke in der Welt, in der er lebt, bekunden.

die eigentliche Urheberin des Glückes und der Wohlfahrt erblicken, die ihnen zuteil geworden waren; ganz im besondern aber ihre Beschützerin vor den Anschlägen der gefährlichsten Feinde ihrer Stadt, jener wilden Isaurier, welche, das Erlahmen der Reichsgewalt benutzend, unausgesetzt die Küstengebiete der benachbarten Provinzen heimsuchten, plünderten und verwüsteten [1]. Die Verherrlichung Athenes auf den Münzen Seleucias als der starken kriegerischen Göttin und Verleiherin des Sieges ist aus diesem Grunde kaum anders zu deuten, denn als Ausdruck des Dankes für den Schutz, den sie der Stadt gegen ihre Feinde gewährt hat.

Als die bedeutendste, lebendigste Gottheit Seleucias ist darum wohl Athene der Christianisierung ihrer Stadt in ganz besonderer Weise im Wege gestanden. Gegen sie werden sich daher die Angriffe der Christen in erster Linie gerichtet haben. In einer verhältnismässig kurzen Zeit hatten dieselben sie besiegt. Denn zur Zeit des Basilius gehörte die jungfräuliche Göttin Athene bereits der Vergangenheit an und scheint in Seleucia keine Anhänger mehr besessen zu haben. Dafür besorgte aber eine andere, gleichfalls himmlische, Jungfrau, eine christliche Märtyrerin, beinahe alle Geschäfte, mit welchen früher die Göttin betraut gewesen war. In den Händen der h. Thecla lag in der Tat der Schutz und die Wahrung der leiblichen und geistigen Interessen der Stadt.

Als Erbin und bewusste Fortsetzerin der Tätigkeit der Athene erweist sie bereits der Ort, an welchem sie wohnte und verehrt wurde. Nicht anders als Athene, die Göttin der Wetterwolke und des Blitzes [2], hatte auch Thecla ihr Heiligtum auf den Höhen. In Seleucia erhob sich ihr Tempel auf der Spitze eines im Süden der Stadt gelegenen Berges [3], der Höhe gegenüber, auf welcher das Heiligtum der Athene gestanden hatte [4]. Zwar erklärte man im fünften Jahrhundert die besondere Lage dieses Tempels daraus, dass an dem Ort, an welchem er sich erhob, Thecla lebendig in den Schoss der Erde eingegangen sei [5]. Allein es ist doch sehr fraglich, ob in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts diese Vorstellung bereits zur Legende der Heiligen gehört hat und ob sie nicht viel eher zur Rechtfertigung eines bereits vorhandenen Bauwerkes ersonnen worden ist [6]. Letzteres ist um so wahrscheinlicher, als auch in den zwei anderen Städten Isauriens, in welchen im fünften Jahrhundert Tempel der Thecla bestanden, in Dalisandus und Selinus [7], dieselben auf Höhen errichtet worden sind. In Selinus war es zudem auf den ausdrücklichen Befehl der Märtyrerin hin geschehen, die einem Bürger dieser

---

1) Sievers, Studien zur Geschichte der römischen Kaiser (1870) S. 492 ff.

2) Roscher I S. 675 ff. Nicht bloss in Athen, sondern auch in andern Städten, z. B. in Megara (Pausanias I, 42), in Epidauros (II, 42), in Epidauros Limera (III, 23), in Leuktra (III, 26), in Elis (VI, 26), in Pheneos (VIII, 14), in Kleitor (VIII, 21), in Megalopolis (VIII, 31), in Trachis (X, 22), in Amphissa (X, 38) befanden sich die Heiligtümer der Athene auf Bergen oder Anhöhen.

3) Vita S. 557: τὴν γείτονα καὶ πρὸς μεσημβρίαν ἀνεστηκυῖαν καταλαβοῦσα κορυφήν. Silvia, Peregrinatio 23 (S. 69 Geyer): qui locus est ultra civitatem in colle sed plano, habebat de civitate forsitan mille quingentos passus.

4) Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Bd. 44 (1896), Abhandl. 6 S. 107.

5) Vita S. 560.

6) Lipsius, Apokr. Apostelg. II, 1 S. 433.

7) Mirac. 10.

Stadt den Ort ganz genau bezeichnet hatte, an welchem sich ihr Heiligtum erheben sollte[1].

Nicht anders als die Höhentempel der Athene erwiesen sich auch die Tempel der Thecla denjenigen Städten, die sie erbaut hatten, als Heiligtümer des Schutzes[2]. Ja, sie gewährten ihnen einen noch sichereren Schutz, als den Athene samt Aegis, Schild und Waffen ihren Verehrern einst hatte zukommen lassen[3]. Denn wo die Feinde sich erkühnten, Städte, die derartige Tempel als ihre besten Bollwerke ansahen, anzugreifen, da hat die Heilige nicht gezögert, nach Art der Athene durch himmlisches Feuer, das sie auf die Angreifer herabblitzen liess, dieselben zu schrecken und in die Flucht zu jagen[4]. Wenn Seleucia daher sich der Angriffe jener Isaurier, denen so viele andere Städte zum Opfer fielen[5], zu erwehren vermochte, so war das lediglich das Verdienst seiner himmlischen Beschützerin.

Denn, wie zahlreiche Städte sich dem Schutze der Heiligen anempfohlen haben mochten[6], so wachte sie doch mit einer ganz besonderen Sorgfalt über den Geschicken von Seleucia. Wohl verliess sie mitunter diese Stadt, um auswärtigen Verehrern mit ihrer Hilfe beizustehen oder teilzunehmen an den Festen, die dieselben zu ihren Ehren veranstalteten. Zu derartigen Reisen bediente sie sich desselben feurigen Wagens[7], auf welchem bereits, bei Homer[8] wie nach dem Glauben einer späteren Zeit[9], ihre Vorgängerin zu fahren gewohnt war. Mit leiblichen Augen haben sie ihre Verehrer geschaut, wie sie in dieser Weise sich durch die Lüfte bewegte. Doch waren derartige Abwesenheiten von Seleucia nur von kurzer Dauer und war die Heilige beinahe immer in dieser Stadt bei ihrem Heiligtum anwesend[10]. Die Erledigung zahlloser Geschäfte lag ihr an diesem Orte ob. Denn sie selbst sah sich gewissermassen als die eigentliche Herrin von Seleucia an[11] und glaubte sich deshalb der Stadt zu besonderem Dienste verpflichtet. Nichts von allem, was die Stadt anging, blieb ihr daher fremd. Im Gegensatz zu der grossen Zahl ihrer Genossen bekümmerte sie sich nicht bloss um das Wohl und Wehe ihrer besonderen Verehrer, selbst nicht bloss um das der Gläubigen. Selbst Juden und Heiden, die sich an sie gewandt, hat sie geholfen[12]. Auch wartete sie, wo es sich um das Wohl der Gesamtheit handelte, nicht ab, dass man sie um ihre Hilfe anginge. Unaufgefordert und angetrieben lediglich von der Liebe zur Stadt griff sie mitunter in den Lauf der Dinge ein. In wunderbarer Weise hat sie so Seleucia von einer epidemischen Augenkrankheit be-

1) Mirac. 11.
2) Pausanias VIII, 47.
3) Mirac. 11.
4) Mirac. 10.
5) Mirac. 17.
6) Ausser Selinus und Dalisandus, die ihr Tempel errichtet haben, wohl auch Iconium, das nach dem Martyr. Hieronymianum ihr Gedächtnis am 13 Kal. jan., Nikomedien, das es am 8 Kal. mart. beging, und Constantinopel, dessen durch Justinian restaurierte Thecla-Kirche (Procop., De aed. I, 4) wohl noch dem 5. Jh. angehört (Evagrius III, 8).
7) Mirac. 10 ὁρᾷ πυρίνῳ ἅρματι ὑψοῦ τοῦ ἀέρος βεβαίωσάν τε τὴν παρθένον καὶ διφρηλατοῦσαν.
8) Roscher I S. 677. Athene allein unter allen Göttern fährt mit Hera auf einem flammenden Wagen, ὄχεα φλόγεα, Ilias V, 745; VIII, 389.
9) Callimachus, Hymnus V in lavacrum Palladis v. 8 ff.
10) Mirac. 12.
11) Mirac. 21.
12) Mirac. Praef.; 2. 26.

freit[1], ein andermal einer Seuche, die unter den Tieren wütete, Einhalt geboten[2].

Doch bildeten derartige Hilfeleistungen nur einen Teil ihrer Wirksamkeit im Dienste der Stadt. Nach Art ihrer Vorgängerin Athene übte sie eine strenge Aufsicht über dieselbe und wachte darüber, dass Recht, Ordnung, Sitte nicht verletzt würden[3]. Unter ihrem Schutze stand das Eigentum. Sie sorgte dafür, dass Diebe entdeckt wurden und die Bestohlenen wieder in den Besitz ihres Eigentums gelangten[4]. Sie wachte über der Heiligkeit der Ehe, und zu verschiedenen Malen hat sie verlassenen Frauen ihre ungetreuen Ehemänner zurückgeführt[5]. Sie nahm sich der Waisen an. Einen ungetreuen Vormund, der sein Mündel betrogen, hat sie eines plötzlichen Todes sterben lassen[6].

Ein kaum geringeres Interesse als dem sittlichen brachte sie dem geistigen Leben der Stadt entgegen. Sie hatte eine seltene Vorliebe für die Literaten und war denselben in besonderer Weise gewogen. Aufs bereitwilligste hat sie ihnen stets geholfen, sie mochten Heiden oder Christen sein[7]. Sie selbst war eben eine Liebhaberin schöner Reden und der Dichtkunst[8]. Sie sah es darum auch gern, wenn man sie an ihren Festen in schönen Reden feierte[9], und hat mit dem grössten Interesse das Zustandekommen des Werkes verfolgt, das Basilius zu ihrem Ruhm verfasst hat[10]. Auch hierin gibt sie sich als die Nachfolgerin der Athene zu erkennen, der Göttin des Verstandes, deren Bildsäule zu Korinth auf einem mit dem Bild der Musen geschmückten Postamente ruhte[11].

Weil sie so vollständig den Wirkungskreis der früheren Stadtgöttin übernommen hatte, ist Thecla auch vielfach in derselben Weise wie jene gefeiert worden. Den Mittelpunkt ihres Kultes bildete ein Tempel, der an Grösse und Pracht diejenigen, die man einst der Athene auf den gegenüberliegenden Höhen errichtet hatte, weit übertroffen haben dürfte[12]. Er war umgeben von Gebäuden für kultische Zwecke, von Klöstern für Männer und Frauen[13]. Die ganze Anlage nahm sich aus wie eine Stadt[14]. Sie war zudem aufs beste befestigt, mit Mauern umgeben[15], eine Burg würdig der kriegerischen Jungfrau, der sie als Aufenthaltsort diente.

Der Grösse und Pracht ihres Heiligtums entsprach die Zahl der Verehrer, die sie hier aufsuchten. Dieselben kamen nicht bloss aus der Stadt,

1) Mirac. 9.
2) Mirac. 21.
3) Mirac. 12.
4) Mirac. 5
5) Mirac. 4. 28.
6) Mirac. 20.
7) Mirac. 24. 25. 26.
8) Mirac. 24 φιλόλογος καὶ φιλόμουσος; 27.
9) Mirac. 27.
10) Mirac. 16.
11) Pausanias II, 3.
12) Die erste Erwähnung dieser Kirche bei Gregor. Naz., In laudem Athanasii orat. 21, 22 (Migne 35, 1105); Carmen de vita sua I, 547 (Migne 37, 1067). Sie ist nach dem Jahre 470 durch einen noch prächtigeren Neubau ersetzt worden (Evagrius III, 8). Eine Beschreibung der Ueberreste derselben bei Heberdey und Wilhelm a. a. O. S. 105 ff.
13) Silvia Peregrin. 23 (p. 69 Gey.) ibi autem ad sanctam ecclesiam nichil aliud est nisi monasteria sine numero virorum ac mulierum. Mirac. 17. 25.
14) Vita S. 560.
15) Silvia l. c. p. 70.

sondern aus den umliegenden Gegenden, ja selbst aus weiter Ferne[1]. Selten aber erschienen sie mit leeren Händen. Der Tempel der Heiligen war denn auch angefüllt mit Weihgeschenken, goldenen Gefässen, Kreuzen, Reichtümern aller Art[2]. Sie selbst legte ihnen den höchsten Wert bei. Eifersüchtig wachte sie über denselben und suchte mit den schwersten Strafen diejenigen heim, die sich an ihrem Eigentum vergriffen[3]. Zu den Weihgeschenken, die man ihr darbrachte, gehörten auch Vögel. Nicht jedoch etwa, damit dieselben zum Besten des Tempels verkauft würden. Sie waren vielmehr für den Geflügelhof bestimmt, der in der Nähe des Tempels der Heiligen lag[4]. An der Darbringung von Tieren hatten sich früher die Götter des Heidentums erfreut. Geflügelhöfe waren darum nicht selten in dem heiligen Bezirke der Tempel zu finden[5]. Wohl auch der Athene; denn dieser Göttin waren Krähe und Hahn in besonderer Weise geweiht[6]. An Krähen[7] hat es unter den Vögeln der h. Thecla nicht gefehlt.

Nicht minder dürfte eine andere Eigentümlichkeit im Kultus der h. Thecla, nämlich das Erfordernis einer besonderen Reinheit, sich als eine Nachwirkung des Kultus der Athene, der reinen jungfräulichen Herrin, erweisen. Bedeutsam zunächst ist die Tatsache, dass der Dienst im Heiligtum der Heiligen, zum Teil wenigstens, von reinen Jungfrauen versehen wurde[8]. Keine andere Märtyrerin ist von den Gläubigen in der Weise ausgezeichnet worden. Bei Thecla ist dies wohl nur deshalb geschehen, weil Jungfrauen einst das Gefolge der jungfräulichen Göttin Athene gebildet hatten[9] und das Priesteramt in dem Tempel derselben mitunter von einer Jungfrau versehen worden war[10]. Als der Nachfolgerin der Athene geziemte es sich für Thecla, von Jungfrauen umgeben zu sein. Es waren ihre reinen Tauben, die sie mit Sorgfalt vor Verunehrung beschützte[11].

Wie von ihren Dienerinnen die Keuschheit, so forderte sie aber auch von ihren Verehrern die äussere und innere Reinheit. Wie sehr sie auf innere Reinheit gehalten, zeigt die furchtbare Strafe, mit der sie einen Christen heimsuchte, der während eines Festes in ihrem Tempel beim Anblick eines Weibes sinnliches Verlangen empfunden hatte[12]. Selbst die physische Reinheit ihrer Verehrer war ihr angenehm. An dem Eingangstor ihres Heiligtums bestand eine Verkaufsstätte für Seife[13], die, wenn auch schwerlich von allen Besuchern, so doch gewiss von denjenigen benutzt worden sein wird, die, um der reinen Jungfrau zu gefallen, in äusserer Reinheit vor ihr erscheinen wollten.

Wie in der Art der Wirksamkeit, so liegt also auch im Kultus ein wirklicher Zusammenhang zwischen Athene und ihrer Besiegerin vor.

---

1) Vita S. 560; Mirac. 8. 13. 18.
2) Mirac. 6. 12.
3) Mirac. 12.
4) Mirac. 8.
5) Boetticher, Tektonik der Hellenen, 1874, S. 385 ff.
6) Pausanias IV, 34: Erzstatue der Athene mit einer Krähe auf der Hand; VI, 24: Hahn auf dem Helm der Athene.
7) Mirac. 8.
8) Mirac. 17. 19.
9) Callimachus, Hymnus V, 33 f.; 65.
10) Pausanias VIII, 37.
11) Mirac. 19.
12) Mirac. 18.
13) Mirac. 28.

Indessen treten in dem Bilde, das Basilius von der Tätigkeit der Heiligen von Seleucia entworfen hat, einige Züge zutage, die nicht ohne weiteres auf die Einwirkung des Athenekultus zurückgeführt werden können.

Es sind dies vor allem die zahlreichen Krankenheilungen, die Thecla vollbracht hat.

Nun war allerdings auch Athene eine Heilgöttin. Nach einem ihrer Beinamen hiess sie die Heilende [1]. Zu den verschiedensten Malen hat sie ihre Heilkraft bewährt. Zur Zeit, als die grosse Pest Athen heimsuchte, ist sie dem Perikles erschienen und hat ihm die Heilmittel für die Kranken angegeben [2]. Fünf Jahrhunderte später ist sie dem kranken Rhetor Aristides erschienen, und zwar so, wie Phidias in seiner berühmten Bildsäule sie dargestellt hatte, und hat ihn von seinem Leiden befreit [3]. Selbst im Abendland galt sie als die Heilende, und in der Minerva medica verehrten die römischen Aerzte ihre Schutzpatronin [4]. Doch ist es fraglich, ob Athene auch in Seleucia sich als die Heilende bekundet hat, und zwar deshalb, weil diese Stadt sich des Besitzes eines Heilgottes erfreute, der weithin bekannt war und in einem so hohen Ansehen stand, dass, selbst als sein Kultus unterdrückt worden war, einige seiner früheren Anhänger ihm treu blieben und die Heilung ihrer Krankheiten von ihm erwarteten: des Sarpedon. Da nun aber Basilius in der ausdrücklichsten Weise die h. Thecla als die Bezwingerin wie der Athene so auch des Sarpedon feiert, liegt es nahe anzunehmen, dass die Gabe der Krankenheilung, die der Heiligen zur Verfügung stand, aus dem Erbe des überwundenen Gottes stammt.

Der Legende nach war Sarpedon ein einfacher Heros [5]. In der Wirklichkeit jedoch hat er sich kaum von Apollo unterschieden. Als Apollo Sarpedonios wurde er nicht bloss von ausländischen Schriftstellern bezeichnet [6], sondern er erscheint geradezu unter dem Namen Apollo auf den Münzen Seleucias [7], als einzige Gottheit, die neben Athene auf denselben abgebildet worden ist, jedoch ungleich seltener als diese. Seine Berühmtheit verdankte Sarpedon der Orakelstätte, die er in der unteren Stadt auf einem Vorgebirge am Meere besass [8]. In der Kaiserzeit, in der die grosse Zahl der Orakel verstummte, hatte sie sich zu behaupten vermocht und genoss ein grosses Ansehen im ganzen Osten. Zur Zeit des grossen Kampfes zwischen Rom und Palmyra, der über die Zukunft des Morgenlandes entscheiden sollte, haben sich sowohl die Palmyrener als die Römerfreunde an dieses Orakel gewandt, jene, um zu erfahren, ob ihnen die Herrschaft über den Osten zufallen würde, diese, um Gewissheit über den Ausgang des von Kaiser Aurelian unternom-

---

1) Suidas: Ὑγίεια Ἀθηνᾶ ἐπώνυμόν ἐστι τῆς Ἀθηνᾶς. Pausanias I, 23. Doch lässt sich nicht erweisen, dass auch noch in späterer Zeit Inkubationen in ihren Tempeln stattgefunden und sie daselbst ihre Verehrer mit Traumerscheinungen beglückt hat, wie einst in Corinth den Bellerophon, Pindar, Olymp. XIII, 65 ff.

2) Plutarch, Perikles 13.

3) Ritter von Rittershain, Der medizinische Wunderglaube (1878) S. 89 f.

4) Preller, Römische Mythologie (1881) I S. 295; Rittershain S. 20.

5) Deubner, de incubatione (1900) S. 101.

6) Köhler, Sarpedon, Rhein. Museum XIV (1859) S. 471 ff.; Diodorus Sic., Bibliotheca XXXII, 1012 (Bd. V, 48 Dind.); Zosimus, Hist. I, 57 Ἀπόλλωνος . . . καλουμένου Σαρπηδονίου.

7) Mionnet III S. 598 ff. n. 285 f.; 304; VII S. 240 n. 328.

8) Vita S. 557.

menen Kriegszugs zu erlangen[1]. Aber auch in geringeren Angelegenheiten wurde das Orakel des Gottes in Anspruch genommen. Ganz im besondern von Kranken[2], die die Angabe der zu verwendenden Heilmittel oder unmittelbare Hilfe seitens des Gottes erwarteten und zu diesem Zwecke wahrscheinlich öfter die Nacht in seinem Tempel zubrachten. Infolge des Uebertritts Seleucias zum Christentum und der Aufhebung der heidnischen Tempel in dieser Stadt war zwar auch Sarpedon seiner Orakel- und Heilstätte verlustig gegangen. Allein das Verlangen nach Auskunft und Rat in der Ungewissheit sowie nach Hilfe im Leiden war ein so lebendiges, dass er gewiss noch lange Zeit nach seiner Verdrängung fortgefahren hat, in gewohnter Weise zu wirken[3]. Zu seiner vollständigen Ueberwindung war erforderlich, dass die neue Religion einen Ersatz böte für die Funktionen, die er ausgeübt hatte. Unter diesen Umständen musste die Besiegerin der Athene auch zur Erbin des Apollo werden.

Was die Bewohner von Seleucia von Apollo verlangt hatten, das erwarteten sie nunmehr von Thecla. Vor allem Heilung ihrer Krankheiten. Zu diesem Zwecke suchten sie einer nächtlichen Erscheinung der Wundertäterin gewürdigt zu werden, meist in der Kirche der Heiligen, in der sie zu diesem Zwecke die Nacht zubrachten[4]. Ihre Erwartungen aber hat Thecla nicht zu Schanden gemacht. Sie erschien den Kranken, seis im Traume, seis in der Wirklichkeit, heilte sie sofort oder verordnete ihnen die Mittel, durch welche sie die Gesundheit wieder erlangten. In der Ausübung ihrer ärztlichen Tätigkeit schloss sie sich so enge an die Gewohnheiten und Gebräuche ihres Vorgängers an, dass ein durch sie geheilter Heide nicht ihr, sondern dem Gotte Sarpedon seine Rettung glaubte zuschreiben zu sollen[5].

Neben der wunderbaren Heilkunde setzte sich in Thecla die Prophetie des Sarpedon fort[6].

Zwar illustriert Basilius ihre prophetische Wirksamkeit nur durch einige unbedeutende Vorkommnisse[7]. Allein, dass nicht bloss in Seleucia, sondern weithin im Osten Thecla als eine Prophetin gegolten, die selbst in den wichtigsten Angelegenheiten die Zukunft zu enthüllen imstande war, zeigt die Geschichte des Kaisers Zeno des Isauriers.

Als derselbe im Jahre 476 durch einen Usurpator gestürzt und aus seiner Hauptstadt verjagt worden war, erschien ihm mehrmals im Traume die isaurische Heilige und stärkte seinen Mut durch die Verheissung, dass es ihm gelingen würde, den Thron wieder zu erlangen. Diese Verheissung erfüllte sich kurz nachher. Zum Dank für die ihm erwiesene Wohltat liess der Kaiser der Heiligen eine neue prächtige Kirche in Seleucia errichten und schmückte dieselbe in der herrlichsten Weise aus[8].

Trotz der grossartigen Ehrung, die durch den Bau dieser Kirche der h. Thecla in ihrer Eigenschaft als Erbin des Apollo-Sarpedon zuteil gewor-

1) Zosimus I, 57.
2) Mirac. 2. 26.
3) Mirac. 2. 26.
4) Mirac. 2. 3. 9. 24. 27.
5) Mirac. 26.
6) Mirac. Praef. ἰάματα καὶ θεσπίσματα.
7) Mirac. 5.
8) Evagrius III, 8 μέγιστον τέμενος ἐξοχῇ τε καὶ κάλλει προῦχον ἀνατέθεικε.

den ist, unterliegt es keinem Zweifel, dass die Heilige von Seleucia nicht sowohl infolge dieser Erbschaft, als vielmehr infolge der Uebernahme der Funktionen der Burggöttin Athene zu der hervorragenden Stellung gelangt ist, die sie unter den Märtyrern des fünften Jahrhunderts einnimmt.

2. Als einen sehr nahen Verwandten der h. Thecla erweist sich der Schutzheilige und grosse Wundertäter von Thessalonich, der h. Demetrius. An Bedeutung und Ruhm hat derselbe jedoch die Heilige von Seleucia weit übertroffen. Der Schauplatz seiner Tätigkeit war eben nicht eine verhältnismässig kleine Provinzialstadt, vielmehr die durch ihre Grösse, ihren Handel, ihren Reichtum, nicht zuletzt durch ihre glückliche Lage und starke Befestigung zweitbedeutendste Stadt des ganzen Ostreichs[1].

Der Feind, vor welchem Demetrius seine Verehrer beschützt hat, war ferner ein ungleich mächtigerer und gefährlicherer als jene räuberischen Isaurierhorden, die Thecla im Zaum gehalten hatte. Es waren jene slavischen Völkerschaften, welche eine der drohendsten Gefahren für das Ostreich bildeten, zu verschiedenen Malen die Balkanhalbinsel überfluteten und lediglich vor Byzanz und Thessalonich auf einen Widerstand stiessen, den sie nicht zu überwältigen imstande waren[2]. Schliesslich hat Demetrius länger als Thecla die ihm anempfohlene Stadt vor dem äussern Feinde zu bewahren vermocht. Erst im zwölften Jahrhundert ist Thessalonich seiner politischen Selbständigkeit verlustig gegangen[3]. Infolgedessen ist der Name des Demetrius aufs engste mit der Geschichte seiner Vaterstadt verwoben. Nicht bloss in der Heiligengeschichte, sondern auch in der politischen Geschichte des Ostens kehrt er zu den verschiedensten Malen wieder. Auf Grund der zahlreichen Berichte über seine Taten, die vorliegen[4], liesse sich seine Geschichte durch die Jahrhunderte verfolgen und an seinem Beispiel die Bedeutung dartun, die dem Märtyrerkult im religiösen Leben des byzantinischen Reichs zukommt.

Leider sind die ersten, ihm und seinen Taten gewidmeten Aufzeichnungen verloren gegangen. Von den zahlreichen Schriften, die zur Zeit des Kaisers Mauricius über ihn vorhanden und in weiten Kreisen bekannt waren[5], ist keine erhalten geblieben. Die Geschichte des Demetrius beginnt daher erst mit der Darstellung, die im siebten Jahrhundert der Erzbischof Johannes von Thessalonich und dessen gleichfalls dem klerikalen Stande angehörigen anonymen Fortsetzer den Taten des Märtyrers gewidmet haben[6]. Diese Berichte[7] sind aber so ausführlich und anschaulich und lassen, wennschon von Klerikern verfasst, die im Volke geltenden Vorstellungen von Demetrius sowie die Arten

1) S. Tafel, de Thessalonica eiusque agro (1839) bes. S. 28 ff.

2) S. Gelzer, Exkurs über die Slaveneinbrüche und die politisch-kirchliche Bedeutung des hl. Demetrios: Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung, Abhdl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse Bd. XVIII n. V, 1899, S. 42 ff.

3) Belley, Observations sur l'histoire et les monuments de la ville de Thessalonique, bei Tafel S. 341.

4) Byeus, de s. Demetrio martyre, in Act. Sanct. Octob. Bd. IV und Migne gr. 116, 1081 ff.

5) Johannes, Thessalonicensis episcopus, Miracula 48.

6) Zum ersten Male herausgegeben von Byeus, Act. Sanct. Octob. Bd. IV S. 104 ff., wieder abgedruckt in Migne gr. 116, 1203 ff. Einige der von Byeus ausgelassenen Stücke bei Tougard, De l'histoire profane dans les actes grecs des Bollandistes (1874) S. 81 ff.

7) Laurent, sur la date des Églises de St. Demetrius et Ste. Sophie à Thessalonique, Byzantin. Zeitschr. Bd. IV S. 424 ff.; Gelzer S. 35 f. 42 ff.

der Verehrung, die man ihm erwies, so deutlich erkennen, dass sie Rückschlüsse auf frühere Zeiten zulassen.

Die Stellung, die Demetrius in Thessalonich eingenommen hat, erhellt vielleicht am deutlichsten aus einer Wendung, die seinen Verehrern sehr geläufig gewesen zu sein scheint: er galt als Herr und Gebieter ihrer Stadt. Zwar keineswegs als oberster oder gar alleiniger Gebieter. Zu den verschiedensten Malen kehren vielmehr in den Schriften, die sich mit ihm befassen, Wendungen wieder wie die, dass er nach Gott der Herr von Thessalonich sei[1], dass man nach Gott auf ihn vertrauen müsse[2], dass Gott und der Märtyrer[3] oder Gott durch den Märtyrer die Stadt beschütze. Und gewiss sind dies Formeln, die nicht bloss den Theologen geläufig waren. Sie haben vielmehr dem religiösen Bewusstsein der grossen Zahl entsprochen. Für sie war Gott der Schöpfer und Leiter der ganzen Welt[4]. Er allein galt ihnen als allmächtig[5]. Er allein übte seine Vorsehung über die ganze Welt[6]. In seiner Hand lagen daher auch die Geschicke von Thessalonich. Im Glück und Unglück, das ihre Stadt betraf, waren sie stets bereit, die Schickungen Gottes zu erblicken. Allein, wenn ihnen schon Gott als der eigentliche Herr und Beschützer ihrer Stadt galt[7], so hätten sie sich doch bei diesem Glauben nimmer beruhigen können. Denn, mochte auch Thessalonich einen Gegenstand der Liebe und Fürsorge Gottes bilden, so war dies schliesslich doch nur deshalb der Fall, weil Gott die Menschen überhaupt liebt, nicht aber weil das Wohl und das Wehe dieser Stadt ihm in besonderer Weise am Herzen gelegen hätten. Thessalonich bedeutete in seinen Augen kaum mehr als irgend ein anderes Gemeinwesen. Deshalb übte er auch keine besondere Nachsicht ihr gegenüber. Mit aller Strenge ahndete er vielmehr die Uebertretungen, deren die Stadt sich schuldig gemacht. Er suchte sie mit Strafen heim, um sie zu bessern[8]. Als Strafmittel gebrauchte er zunächst eine Pest, deren Greuel er in seinem Zorne steigerte, als sie den beabsichtigten Erfolg nicht sofort erzielte[9]. Er verhängte Hungersnöte über die Stadt[10], suchte sie mit Erdbeben heim[11], um sie zum Bewusstsein ihrer Schuld zu bringen. Die furchtbarste Zuchtrute aber, deren er sich bediente, waren die wilden Völker. In seinem Zorn über die Bosheit der Bewohner Thessalonichs hat sie Gott mitunter selbst gegen die Stadt geführt[12]. Denn er schreckte keineswegs vor dem Gedanken zurück, Thessalonich den wilden Völkern zur völligen Vernichtung preiszugeben[13]. Dass er demselben nicht schon im siebenten Jahrhundert Folge gegeben, ja weit mehr, dass die Züchtigungen, die er als Strafe für ihre Sünden über die Stadt verhängt, niemals lange angedauert haben, kommt lediglich auf Rechnung desjenigen, den nach und neben Gott die

1) Mirac. I, 9, 75 ὁ δεσπότης μετὰ θεὸν τῆς πόλεως Θεσσαλονίκης; I, 1, 14. 17; II, 3, 183.
2) II, 1, 161 f.; II, 2, 171.
3) I, 14, 133; I, 3, 39.
4) I, 2, 26; I, 15, 156; II, 4, 185.
5) I, 8, 66; I, 1, 7.
6) I, 1, 13; I, 3, 35 f.; I, 15, 153.
7) I, 1, 15; I, 8, 65; I, 13, 109; I, 15, 157.
8) Tougard S. 142; I, 1, 13; II, 3, 183.
9) I, 3, 31 ff.
10) I, 8, 65 ff.; I, 4, 70 ff.
11) Tougard S. 140 ff.
12) II, 4, 187.
13) I, 15, 151.

Thessalonicher als ihren Herrn und Gebieter anerkannten: des h. Demetrius. In einem ganz anderen Verhältnis als Gott stand eben Demetrius zu Thessalonich und dessen Bewohnern.

Für ihn war Thessalonich keine beliebige Stadt. Es war vielmehr der Ort, an welchem er gelebt und gelitten hatte, an welchem seine Gebeine ruhten, an welchem sein Name fortlebte, sein Gedächtnis gefeiert wurde. Durch so zahlreiche und starke Bande war er mit seiner irdischen Vaterstadt verknüpft, dass er, obschon im Besitze des himmlischen Bürgerrechtes, sich dennoch in erster Linie als Bürger von Thessalonich fühlte. Nicht im Himmel, sondern in seinem Haus zu Thessalonich, in der ihm daselbst gewidmeten Kirche, verweilt er daher mit Vorliebe[1]. Nicht sowohl die Engel, als vielmehr die Bewohner von Thessalonich sieht er als seine Mitbürger an[2]. Geradezu unaussprechlich ist die Liebe, die er für sie empfindet[3]. Drum geht auch seine oberste Sorge dahin, sich ihnen dienstbar zu erweisen. Dem Trieb seines Herzens kann er aber um so besser gehorchen, als Gott gerade ihm die Stadt Thessalonich anempfohlen und ihn zum Hüter über dieselbe bestellt hat[4]. Er tut daher nur, was seines Amtes ist, wenn er die Interessen seiner Stadt vor Gott vertritt, wenn er, der als gewesener Mensch die menschlichen Schwächen und Uebertretungen milde beurteilt[5], durch seine Vorstellungen und Fürbitten Gott zur Aufhebung, Abkürzung oder Milderung der von ihm über das sündige Thessalonich verhängten Strafen zu bestimmen sucht[6]. Mit welchem Freimut er bei besondern Anlässen Gott gegenüberzutreten wagte, hat sich am deutlichsten an jenem Tage gezeigt, an welchem Gott bei sich beschlossen hatte, Thessalonich den Feinden zur Vertilgung zu überantworten. Durch den Mund seiner Gesandten hatte er damals den Märtyrer aufgefordert, die dem Verderben geweihte Stadt sofort zu verlassen, um seinen Sitz im Himmel einzunehmen. Allein auf die Gefahr hin, Gottes Zorn auf sich zu lenken, hatte damals der h. Demetrius rundweg erklärt, dass er in diesem Augenblicke der Gefahr die Seinen nicht verlassen könne. Was Gott immer beschliessen werde, er für seine Person werde seine Mitbürger nicht aufgeben, sondern sei entschlossen, ihr Los zu teilen. Das Dasein hätte für ihn keinen Wert mehr, wenn seine Mitbürger zu Grunde gingen. Verfielen sie dem Tode, so wolle er mit ihnen sterben[7]. Wie in dieser Angelegenheit, so ist es dem himmlischen Anwalt Thessalonichs auch sonst noch gelungen, Gott umzustimmen, ihn zu bewegen, seine Gerechtigkeit hinter seiner Liebe zurücktreten zu lassen und der ihm anempfohlenen Stadt auch fernerhin seinen Schutz zu gewähren.

Indessen geht die Tätigkeit, die Demetrius im Dienste seiner Vaterstadt ausübte, keineswegs auf in der Vertretung ihrer Interessen bei Gott. Sein Einflusskreis reicht viel weiter.

In zahlreichen Fällen steht ihm das unbestrittene Recht zu, nach eigener Ansicht zu handeln und die Dinge seinem Wunsche gemäss zu gestalten, selbst

1) I, 1, 15; I, 2, 25; I, 15, 149.
2) I, 15, 153.
3) I, 3, 30.
4) I, 12, 153; I, 10, 86.
5) I, 8, 66.
6) I, 9, 70; I, 11, 86; II, 2, 169; I, 3, 39.
7) I, 15, 150 ff.

ohne zuvor sich hierüber mit Gott verständigt zu haben. Und dies nicht bloss in Angelegenheiten, wie sie die grosse Mehrzahl der Märtyrer in selbständiger Weise zu erledigen vermochte, vielmehr in solchen, von denen das Wohl oder Wehe der ganzen Stadt, ja des ganzen Landes abhing. Zu den verschiedensten Malen hat er im Augenblick der höchsten Not, als seine Schützlinge im Begriffe standen, unterzugehen, in den Gang der Dinge eingegriffen und durch seine Hilfe gewissermassen einen Ersatz geboten für die göttliche Hilfe, die aus irgend einem Grunde ausgeblieben war. Ja, er hat nicht angestanden, die ihm zustehende Macht mitunter dazu zu gebrauchen, eine für seine Schützlinge gefährliche Entscheidung Gottes unschädlich zu machen. Als die von Gott als Vollstrecker seines Strafurteiles aufgebotenen Völker im Begriffe standen, in die Stadt einzudringen, um sie zu zerstören, ist er ihnen in eigener Person entgegengetreten und hat sie mit der Macht seines Armes zurückgetrieben [1].

Wie eine besondere Vorsehung waltete der Märtyrer über seiner Stadt, dass der äussere Feind ihr nicht schaden und kein Unglück sie treffen möchte. Sie bildete den Gegenstand seiner beständigen Sorge, seiner unausgesetzten Bemühungen [2]. Wohl hat er auch den einzelnen Gläubigen geholfen, die sich an ihn gewandt haben [3]. Doch hat, was er für die einzelnen getan, in seiner Geschichte eine nur geringe Bedeutung. Es war eine Tätigkeit, die er gewissermassen nur im Nebenamte ausübte. Nicht einzelnen, sondern der Gesamtheit seiner irdischen Mitbürger glaubte er sich verpflichtet [4].

Mit welcher liebevollen Hingabe er dieses seines Amtes waltete, haben seine Verehrer immer aufs neue erfahren. Denn unzählbar wie der Sand am Meere waren seine Taten [5]. Weder die Zeit, noch aller Papyrus, der am Nil wächst, hätten ausgereicht, sie alle aufzuzeichnen [6]. In besonders lebendiger Erinnerung war jedoch zunächst die Hilfe geblieben, die er der Stadt in den Zeiten der grossen Pestilenz geleistet, die Gott zu Ende des sechsten Jahrhunderts als Strafe für ihre Sünden über die Stadt verhängt hatte. Unerbittlich lichtete damals die Krankheit die Reihen der Einwohner. Kein Alter, mit Ausnahme des äussersten Greisenalters, blieb verschont. Thessalonich wäre verödet, wenn nicht Demetrius eingegriffen hätte. Denn wer zu seinem Tempel seine Zuflucht nahm und während der Nacht, die er im Heiligtum zubrachte, einer Erscheinung des Märtyrers gewürdigt wurde, der genas sofort von seinen Leiden [7].

Noch deutlicher war die Hilfe, die der Märtyrer seiner Stadt gewährte, als bald darauf eine Hungersnot sie zu verderben drohte. Feinde, so zahlreich wie der Sand am Meere, hatten die Nahrungsmittel des ganzen Landes aufgezehrt. Da es allenthalben hiess, sie hätten auch Thessalonich erobert, blieb jede Zufuhr zur See aus. Die Stadt schien dem Hungertode verfallen

1) II, 4, 187.

2) II, 5, 203 ὁ πάντοτε μοχθῶν καὶ μεριμνῶν ὑπὲρ ἀναξίων δούλων καὶ πατρίδος καὶ τὰ τῆς σωτηρίας ἡμῶν καλῶς πραγματευόμενος, ὁ καλλίνικος μάρτυς τοῦ θεοῦ Δημήτριος; II, 4, 187.

3) I, 8, 65.

4) Daher seine Beinamen σωσίπατρις II, 4, 188; σωσίπολις II, 2, 178; φιλόπολις und φιλόπατρις I, 3, 34; I, 8, 66; I, 10, 76; I, 12, 94; I, 13, 107; I, 15, 155; II, 1, 164. Vgl. den anonymen Hymnus auf Demetrius bei P i t r a, Anal. sacra (1876) I S. 652.

5) I, 3, 30.

6) T o u g a r d S. 177.

7) I, 3, 31 ff.

zu sollen. Da erschien bei hellem Tage der Märtyrer bei der Insel Chios einem Schiffsherrn, der im Begriffe stand, mit einer schweren Ladung von Getreide nach Constantinopel zu fahren. In leibhaftiger Gestalt, genau so, wie man ihn auf seinen Bildern darzustellen pflegte, trat er an den Schiffsherrn heran und gab ihm die Weisung, sofort nach Thessalonich zu segeln und alle Schiffer, denen er unterwegs begegnen würde, aufzufordern, gleichfalls ihre Fahrt nach dieser Stadt zu richten. Lange wanderte sodann der Märtyrer auf den Wogen vor dem Schiffe einher, ihm den Weg nach Thessalonich zu weisen. Zur rechten Zeit traf es denn auch mit den andern Schiffen, die sich ihm angeschlossen hatten, in dieser Stadt ein[1].

Nicht dieser und derartigen Taten[2] verdankt jedoch Demetrius das einzigartige Ansehen, dessen er sich in Thessalonich erfreute, vielmehr dem Beistande, den er den Seinen gegen die Angriffe der Slaven geleistet hat.

Diese Slaven bildeten eben eine beständige Gefahr für Thessalonich. Angereizt durch den Reichtum der Stadt, aber auch durch die vorteilhafte Lage derselben, haben sie immer aufs neue versucht, sich ihrer zu bemächtigen. Bald waren es nur einige Tausende, aber die Kriegstüchtigsten unter ihnen, die plötzlich vor den Mauern der Stadt auftauchten und durch einen kühnen Handstreich sie in ihre Gewalt zu bringen suchten[3]. Bald aber waren es ganze Völker, ausser den vielen Stämmen der Slaven noch Avaren, unzählbar wie der Sand am Meere, unübersehbare Menschenmassen[4], welche das feste Land kaum zu tragen, geschweige denn zu nähren und zu tränken imstande war, die Thessalonich wie mit einer lebendigen Mauer[5] umgaben und es zudem nach den Regeln einer entwickelten Kriegskunst belagerten. Bei derartigen Belagerungen pflegte der Feind so massenhafte Geschosse auf die Verteidiger abzusenden, dass die Sonne verdunkelt wurde[6], während seine Belagerungsmaschinen, die bis in den Himmel hineinragten, wahre Hügel, ja ganze Berge gegen die Mauern schleuderten[7]. Und mit demselben Ungestüm wie zu Lande griffen die Belagerer die unglückliche Stadt von der Seeseite an.

Gewiss, aus eigener Kraft hätten die Thessalonicher einem derartigen Feinde auf die Dauer nimmer zu widerstehen vermocht. Selbst die Hilfe, die ihnen Gott mitunter gewährte, hätte nicht ausgereicht, sie vor dem Verderben zu bewahren. Nicht sich selbst, noch sogar ihrem Gott, sondern vor allem ihrem Märtyrer verdankten sie ihre Rettung. In diesem Glauben haben die verschiedensten Zeiten und Geschlechter übereingestimmt. Er bildete wie das politische Dogma der Stadt. Bis zu einem gewissen Grade entsprach übrigens diese Ueberzeugung der Wirklichkeit. Es ist in der Tat mehr als fraglich, ob die, vom Reich nur selten und schwach unterstützten, auf verhältnismässig geringe Streitmacht angewiesenen[8], in ihrer Kriegführung oft so nachlässigen und unüberlegten[9] Thessalonicher in ihren Kämpfen gegen einen überlegenen

1) I, 8, 65 ff.
2) I, 9, 69 ff.; Tougard S. 176 ff.
3) I, 12, 98.
4) I, 8, 65; I, 13, 110. 124; II, 2, 171.
5) I, 13, 113.
6) II, 1, 162.
7) I, 13, 116. 125; II, 2, 172.
8) I, 13, 116.
9) I, 12, 98; I, 13, 111. 113.

Feind nicht doch mitunter den Mut verloren hätten, wenn sie nicht des festen Glaubens gewesen wären, dass ihnen ein Bundesgenosse zur Seite stehe, der ihnen den endlichen Sieg verleihen würde. Beinahe eben so fest wie die Thessalonicher waren aber auch die Barbaren von der Existenz des h. Demetrius und von dem besonderen Schutze, den er seiner Stadt gewährte, überzeugt. Seine Existenz als Schutzherr Thessalonichs zu bezweifeln, hätte ihnen gar nicht in den Sinn kommen können. In einem jeden Siege seiner Verehrer mussten sie daher einen Beweis seiner Macht erblicken. Demetrius war für sie eine überirdische, unheimliche Gestalt, von der sie das schlimmste zu befürchten hatten. Vollen Glauben verdienen daher die Erzählungen, die von einem plötzlichen Schrecken berichten, der über den Feind gekommen sei, seine Kraft gelähmt, ja ihn sogar zur Flucht veranlasst habe, wenn er unter dem Eindruck irgend eines ungewöhnlichen Ereignisses zur Ueberzeugung gelangt war, dass der Märtyrer in eigener Person wider ihn streite. Derselbe Glaube an die schützende Macht des Demetrius, der den Mut der Thessalonicher gehoben, hat daher auf die Barbaren zu gewissen Zeiten geradezu die entgegengesetzte Wirkung hervorgebracht.

Selbstverständlich haben die Bewohner von Thessalonich die Hilfe, die sie tatsächlich ihrem Märtyrer verdankten, nicht als eine Wirkung des Glaubens an denselben angesehen. Sie haben sie vielmehr stets als eine unmittelbare Kundgebung seiner fürsorgenden Liebe empfunden.

In einigen Fällen hat er sich, nach ihrem Dafürhalten, in Zeiten der Not und Bedrängnis damit begnügt, nach Art der göttlichen Vorsehung[1] auf den Geist der Menschen einzuwirken, den Mut der Verteidiger der Stadt zu heben, ihnen die richtige Einsicht in die Lage zu vermitteln und ihre Entschlüsse auf das rechte Ziel zu lenken. Als einst die Feinde unbemerkt bis dicht an die Stadt herangekommen waren und im Begriffe standen, dieselbe zu überraschen, hat er durch einen Menschen, der selbst nicht die geringste Ahnung von der drohenden Gefahr hatte, seine Getreuen auf dieselbe aufmerksam gemacht[2]. Wie er aber die Seinen erleuchtete, so hat er den Sinn der Feinde verwirrt: sie wussten sich in der Nähe der Stadt nicht mehr zurechtzufinden, sie verwechselten Freund und Feind oder aber sie sahen ganze Heerhaufen, die der Märtyrer gegen sie ins Feld führte[3].

Schliesslich hat der Märtyrer noch auf den Geist solcher eingewirkt, die vom Kriegsschauplatz weit entfernt waren, um sie zu veranlassen, der bedrängten Stadt zu Hilfe zu kommen. Zu diesem Zweck ist er ihnen mitunter nicht im Traum, sondern leibhaftig erschienen und hat, um ihre Seefahrt zu beschleunigen, die günstigsten Winde für sie wehen lassen[4].

Doch sind dies alles Taten, die ebensogut von Gott als von seinem Märtyrer hätten ausgeführt werden können. Sie stellen denn auch gewissermassen nur einen Ersatz der göttlichen Tätigkeit dar. Ungleich bedeutsamer ist das unmittelbare Eingreifen des Märtyrers, seine persönliche Teilnahme an den Kämpfen, welche seine Verehrer gegen die Feinde zu bestehen hatten. Es dürfte wohl nichts anderes das Ansehen des Märtyrers in dem Masse ge-

1) I, 14, 141 ff.
2) I, 12, 97. 101.
3) I, 13, 111; I, 14, 144. 146; II, 1, 160; II, 3, 182.
4) II, 5, 203. 205.

hoben und den Ruhm seines Namens in die weitesten Kreise getragen haben, wie seine Fähigkeit, den Feinden die Wucht seines Armes fühlbar zu machen: er ist der bei weitem handfesteste unter allen Märtyrern.

Ein erstes Mal ist er, nach den überlieferten Berichten, dem Feinde in eigener Person während des grossen Angriffs entgegengetreten, den die verbündeten slavischen und avarischen Völkerschaften etwa um 597 auf Thessalonich unternommen haben [1]. Die Bewohner der Stadt hatten die Grösse der Gefahr nicht sofort erkannt und aus diesem Grunde ihre Mauern nicht besetzt. Unbemerkt vermochten daher die Feinde ihre Leitern an die Mauern anzulegen. Bereits hatte einer der Ihren die Zinne erklommen, und andere folgten ihm auf dem Fusse nach. Da erschien der Märtyrer in Gestalt eines Hopliten, versetzte mit seiner Lanze dem Slaven einen Schlag und stiess ihn von der Mauer herab. Der Verwundete glitt längs der Leiter zur Erde, riss in seinem Sturz seine Hintermänner mit sich und blieb tot am Boden liegen. Dass aber diese Heldentat von keinem andern als dem Märtyrer ausgeführt worden sei, schien den Verehrern desselben umso unzweifelhafter, als zur Zeit des feindlichen Angriffs auch nicht ein einziger Verteidiger der Stadt sich auf der Mauer, ja selbst nicht in deren Nähe befunden hatte. Sämtliche, selbst seitens der Behörde veranstalteten Nachforschungen nach einem etwaigen andern Urheber dieser Heldentat blieben übrigens ganz erfolglos [2].

Denselben Empfang hat Demetrius einige Jahre später den Slaven bereitet, als sie es unternahmen, durch ein ungenügend verteidigtes Nebenpförtchen in die Stadt einzudringen. Er war zu Fuss, bekleidet mit einem kurzen Leibrock und bewaffnet lediglich mit einem Stabe. Mit diesem Stabe hieb er aber so lange und so energisch auf die Slaven ein, bis er sie alle aus der Stadt vertrieben hatte. Drauf begab er sich auf die Stadtmauer und stellte an verschiedenen Orten Krieger, die wie er selbst dem Himmel zu entstammen schienen, als Wachen auf [3].

Ein anderes Mal hat er die Pläne der Feinde dadurch durchkreuzt, dass er einem Slaven, der den Bau einer von ihm erfundenen Kriegsmaschine überwachte, die Thessalonich zu verderben drohte, erschien und ihm einen Backenstreich versetzte. Denn vor Schrecken über die unerwartete Behandlung verlor der slavische Erfinder Kopf und Verstand. Er entfloh, versteckte sich in den Wäldern und blieb für seine Genossen unauffindbar. Als dieselben aber die Belagerung aufgehoben, führte ihn Demetrius selbst in die Stadt. Hier bezeugte er öffentlich das Wunder, das an ihm geschehen war, und bekannte sich zum Glauben an Gott und dessen h. Märtyrer Demetrius [4].

Seine vielleicht grösste Tat hat indessen Demetrius während einer Belagerung der Stadt durch die Slaven in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts verrichtet [5].

Die Feinde bedrängten damals Thessalonich, nicht bloss, wie gewöhnlich, von der Landseite her, sondern noch zur See. Während die einen die Mauern stürmten, griffen die anderen auf unzählbaren Kähnen den Hafen an.

---

1) Tafel S. LXVI.
2) I, 13, 112 f.
3) II, 4, 187 f.
4) Tougard S. 180 f.
5) Tafel S. LXXII ff.

Dieser war damals in ganz ungenügender Weise befestigt. Für den Feind bestand daher sichere Aussicht, von hier aus in die Stadt einzudringen. Im entscheidenden Augenblick vereitelte jedoch der Märtyrer seine Hoffnungen. In eigener Person erschien er auf dem Kampfplatz. Es sahen ihn damals nicht bloss die getauften Christen, sondern, nicht minder deutlich als sie, die Kinder der Hebräer, wie er, angetan mit einer weissen Chlamys, in aller Eile von der Mauer auf das Meer herabstieg und auf demselben, nicht anders als wenn es festes Land gewesen wäre, den feindlichen Schiffen entgegenlief. Unter seiner Einwirkung begannen die feindlichen Fahrzeuge aneinander zu stossen. Viele gingen dabei unter. Ihre Insassen suchten sich dadurch zu retten, dass sie sich an die Schiffe ihrer Mitkämpfer anklammerten. Diese schlugen zum Teil um, zum Teil wehrten sie die Schwimmenden mit aller Gewalt ab. Ein jeder der Barbaren war zum Feind des andern geworden. Und so misslang auch dieses Unternehmen, weil bei der Verteidigung der Stadt der Märtyrer mitgekämpft hatte [1].

Nur wenigen Märtyrern ist es vergönnt gewesen, in so tatkräftiger Weise für seine Verehrer einzutreten, wie dem h. Demetrius.

Er verdankt diesen Vorzug jedoch keineswegs einem besondern Verdienste, etwa der Standhaftigkeit, mit der er grössere Martern erlitten als andere Blutzeugen, oder der besonderen Bedeutung, die sein Tod für seine Gemeinde erlangt hätte. Denn selbst zu einer Zeit, wo sein Kult bereits in voller Blüte stand, hat die Legende sein Martyrium mit keinem einzigen aussergewöhnlichen Ereignis auszuschmücken vermocht, sein Lebensende vielmehr in einer ganz nüchternen Weise dargestellt [2]. Ferner wäre, wenn bestimmte Erinnerungen an den geschichtlichen Märtyrer dessen Kult ins Leben gerufen hätten, derselbe jedenfalls noch im vierten Jahrhundert in Aufnahme gekommen. Es ist dies aber nicht der Fall. Denn im Festkalender der Gemeinde von Thessalonich, den die griechische Vorlage des syrischen Märtyrerkalenders benutzt hat, standen zwar die Namen einiger ganz unbedeutender und in späterer Zeit wenig beachteter Märtyrer und Märtyrerinnen verzeichnet, nicht aber auch der Name des h. Demetrius [3]. Ja selbst in den Verzeichnissen, die der hieronymianische Heiligenkalender zusammengestellt hat, muss sein Name noch gefehlt haben. Ebensowenig ist dem Demetrius bereits im vierten Jahrhundert eine Kirche errichtet worden. Die erste Kirche, von welcher seine Legende weiss [4], hat Leontius, der in den Jahren 412 und 413 die Präfektur Illyriens bekleidete [5], über dem Grabe des Märtyrers in Thessalonich erbauen lassen. Erst von dieser Zeit an hat sich übrigens die Verehrung des h. Demetrius in weiteren Kreisen eingebürgert [6].

Wenn aber nicht auf Grund eigener Verdienste, so ist Demetrius nur dadurch zu Macht und Ansehen gelangt, dass er ein besonders wertvolles Erbe in seiner Vaterstadt angetreten hat.

1) II, 1, 162 ff.
2) Drei Passiones in Migne gr. 116, 1167 ff.
3) Achelis, Die Martyrologien S. 40.
4) Passio altera 15; Passio tertia 23.
5) Byeus, Commentarius S. 1123.
6) Dass jedoch bereits zu Anfang des sechsten Jahrhunderts Demetrius nicht bloss in seiner eigenen Stadt in hohem Ansehen gestanden hat, sondern noch ausserhalb derselben bekannt war, lehrt der Versuch Kaiser Justinians, Reliquien des thessalonischen Grossmärtyrers zu erlangen, I, 5, 50.

Welches dieses Erbe gewesen ist, lässt sich mit annähernder Sicherheit aus den Nachrichten erkennen, die über die religiösen Verhältnisse Thessalonichs zur heidnischen Zeit vorliegen.

Unter allen Göttern, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in dieser Stadt verehrt wurden, übertraf keiner an Bedeutung den Kabir.

Wie die Aegypter die Isis, so haben die Macedonier diesen Kabir verehrt[1]. Noch im vierten Jahrhundert scheint er der in Macedonien verbreitetste und angesehenste Gott gewesen zu sein[2]. Wohl war damals der blutige Kultus, mit welchem ihn einst die Thessalonicher geehrt hatten, abgeschafft worden. Allein dass er gerade in Thessalonich in besonderm Ansehen stand, zeigen die Münzen dieser Stadt[3]. Das Bild keines anderen Gottes kehrt auf denselben so oft wieder, wie dasjenige des Kabir[4]. Schon hieraus ergibt sich seine Sonderstellung. Dieselbe erhellt aber auch noch daraus, dass zu Ehren des Kabir öffentliche Spiele aufgeführt wurden. Neben den pythischen gab es in Thessalonich kabirische Spiele[5].

Zu welcher Zeit und auf welchem Wege der Kabir von der Hochburg der Kabiren[6], der Insel Samothrake, nach Thessalonich gelangt sein mag, lässt sich nicht ermitteln. Nach einer Ueberlieferung, die sich bei christlichen Schriftstellern erhalten hat[7], hätte sich das Grab des macedonischen Kabir am Fusse des Olymp befunden. An diesem Orte wäre er von den zwei Brüdern, die ihn erschlagen, bestattet worden. Demnach wäre der Kultus des Kabir nicht direkt zur See, sondern auf dem Umweg über Macedonien nach Thessalonich gelangt. Da der Kabirenkultus in Griechenland erst im nachalexandrinischen Zeitalter von wirklicher Bedeutung geworden ist und grössere Verbreitung gefunden hat[8], ist es wahrscheinlich, dass er auch in Thessalonich eines jungen Ursprungs ist. Auf den Münzen der Stadt ist er erst seit Kaiser Claudius nachweisbar[9]. Seine Blütezeit fällt jedenfalls in die Kaiserzeit.

Weder seinem Charakter noch seiner Wirksamkeit nach scheint sich der Kabir von Thessalonich von den andern Kabiren, die in Griechenland verehrt wurden, unterschieden zu haben. Sehr wahrscheinlich ist es zunächst, dass

1) Lactantius, Div. Institut. I, 15.

2) Firm. Maternus, de errore prof. rel. 11 hunc (Corybantem) colit stulta persuasio: hic est Cabirus, cui Thessalonicenses quondam cruente . . . cruentis manibus supplicabant.

3) Catalogue of Greek Coins, Macedonia (1879) S. 113 f.; Mionnet, Description de médailles antiques I S. 490 ff.; Supplem. III S. 118; Müller-Wieseler, Denkmäler der alten Kunst Bd. II (1869) n. 818—821 S. 13.

4) Mionnet I S. 490 ff. n. 297—303; 375; 380—391; 395; 399; 403 f.; 407 f.; Bd. III S. 118 n. 736—743; 876; 898; 901; 921 f.; 926; 934; 940—942; 951—956; 959—961; 964—975; 977—981; 985—995; 999—1001; 1009; 1047; 1049; 1060—1067; 1076—1078; 1080; 1082; 1084; 1087—1089.

5) Mehrere Münzen aus Thessalonich mit dem Bilde Kaiser Gordians, Mionnet I S. 303 n. 397—398; Supplem. III n. 1034—1037, sowie eine Münze mit dem Bilde der Thessalonike selbst, Suppl. III S. 125 n. 801, tragen die Umschrift καβιρεια resp. καβειρια, meist darüber oder darunter πυθια, vgl. Suppl. S. 163 n. 1064. Zu Ehren welchen besondern Ereignisses diese Feste unter Gordian veranstaltet wurden, lässt sich nicht ermitteln. Vielleicht um den Sieg des Kaisers über die Barbaren und ihre Vertreibung aus dem benachbarten Thrakien zu feiern (Capitolinus, Gordianorum trium vita 35), vielleicht als Ausdruck der Freude und des Dankes dafür, dass Thessalonich von dem grossen Erdbeben verschont geblieben war, das unter Gordian so viele Städte zerstört hatte (Capitol. l. c.).

6) Roscher II S. 2523.

7) Clemens, Protrept. 2; Firm. Maternus 11.

8) Preller-Robert, Griech. Mythol. I S. 861 ff.

9) Cousinery, Voyage dans la Macédoine (1831) I S. 35.

auch er den Seinen als ein Retter zur See gegolten hat. Denn in dieser Eigenschaft waren alle Kabiren tätig. Bereits in ihrer alten phönizischen Gestalt waren sie schützende Mächte der Seefahrer. Infolge ihrer seit der Zeit der Diadochen üblich gewordenen Zusammenstellung mit den Dioskuren waren sie zu Hilfleistungen zur See noch tüchtiger geworden[1]. Dass aber auch der thessalonische Kabir mit den Dioskuren verwandt gewesen ist, zeigt schon die Kleidung, die er auf sämtlichen Münzbildern trägt, die für die Dioskuren so charakteristische Chlamys. Es wäre übrigens mehr als auffallend, wenn zu einer Zeit, in der so zahlreiche Inseln und Küstenstädte die Kabiren als Seegötter verehrt haben[2], eine See- und Handelsstadt wie Thessalonich ihrem Hauptgotte, der von Haus aus ein Seegott war, nicht auch den Schutz ihrer Schiffe empfohlen hätte. Wie sein Stammesgenosse, galt der Kabir von Thessalonich ferner als eine Gottheit der Unterwelt. Es zeigt dies der Hammer, das Attribut seines Vaters Hephaestos, den er auf seinen Münzbildern mehrmals in der Hand hält[3], noch deutlicher aber der Ambos[4], neben dem er steht oder auf den er schlägt. Als unterirdische Götter waren aber die Kabiren verschiedener Funktionen fähig. Schon in früherer Zeit hat man sie zu Demeter in Beziehung gesetzt, einen der Kabiren mit Demeter sogar identifiziert[5]. Aber auch später bleiben Kabiren- und Demeterkult enge miteinander verbunden[6]. In der boeotischen Küstenstadt Anthedon lag das Kabirenheiligtum in unmittelbarer Nähe des Tempels der Demeter. Und ähnlich in Theben[7]. Infolge ihrer Annäherung an Demeter mochten die Kabiren wohl als Spender des unterirdischen Segens gelten. Eine derartige Tätigkeit des thessalonischen Kabir dürfte das Bild der Stadt Thessalonich andeuten, die auf Münzen dargestellt wird, wie sie mit einer Hand das Füllhorn hält, auf der anderen den Kabir trägt[8].

Am deutlichsten lässt sich jedoch aus den Münzbildern der kriegerische Charakter des Kabir erkennen. Nicht nur bekundet ihn bereits seine Kleidung als einen nahen Verwandten jener Dioskuren, die, wie im Sturm, so auch in den Gefahren der Schlacht den Ihren beizustehen pflegten, sondern zu den verschiedensten Malen wird er auf den Münzen zusammen mit der Siegesgöttin abgebildet. In den meisten Fällen hält die Göttin das Bild des Kabir in der einen, die Siegespalme in der andern Hand[9].

In den Augen der Bewohner von Thessalonich gehörten demnach der Kabir und die Siegesgöttin zusammen. Der Kabir galt als Verleiher des Sieges. In dieser Eigenschaft wird er sich wohl auch in den Gothenkriegen des Jahres 269 bewährt haben. Die Gothen und ihre Verbündeten belagerten

---

1) Roscher II S. 2529: Ovid und Plutarch nennen die Götter von Samothrake Dioskuren. Auf Münzen werden die Dioskuren mitunter dargestellt mit der Umschrift ΘΕΩΝ ΚΑΒΕΙΡΩΝ: Albert, Le Culte de Castor et Pollux (1883) S. 143. 145. 147.

2) Preller-Robert I S. 849. 861.

3) Mionnet I n. 297—303; 376; 380 f.; 387 u. ö.

4) Mionnet, Suppl. III n. 971; 1077; 1100.

5) Herodot III, 37.

6) Eine Münze von Syros bietet das Bild Demeters und der als Dioskuren dargestellten Kabiren, Albert S. 143; zwei sizilische Münzen mit Demeter und den Dioskuren S. 141 f.

7) Pausanias IX, 22; IX, 25.

8) Mionnet I n. 403; Suppl. III n. 740; 1082; 1089.

9) Mionnet I n. 382—384; 389; 391; Suppl. III, 921—923; 934; 951—958; 964—968; 970; 972—975; 977—979; 985; 988—992; 1047; 1084.

damals Thessalonich und brachten, da sie über die nötigen Belagerungsmaschinen verfügten, die Stadt in grosse Gefahr. Sie standen im Begriffe, sich ihrer zu bemächtigen, als sie ganz unerwartet die Belagerung aufhoben und davonzogen. In Wirklichkeit scheint sie das Gerücht von dem Herannahen eines kaiserlichen Heeres zu diesem Rückzug bewogen zu haben[1]. Dass aber die Thessalonicher die Rettung ihrer Stadt vornehmlich auf den Kabir zurückgeführt haben, liegt umso näher anzunehmen, als die kabirischen Spiele, die sie um diese Zeit veranstalteten, am leichtesten als Dankesbezeugung für die erfahrene Hilfe gedeutet werden könnten.

Es sind dies nur einige wenige Züge aus einem gewiss sehr reichen Bilde[2]; allein aus diesem wenigen ergibt sich bereits mit genügender Deutlichkeit, dass zwischen dem früheren Hauptgott und dem späteren Hauptmärtyrer Thessalonichs eine nahe Verwandtschaft bestanden hat.

Zunächst ist es genau dasselbe geographische Gebiet, in welchem sie beide ihre Tätigkeit ausüben. Der Kabir wurde in ganz Macedonien verehrt. Unter den Schutz des Demetrius hatte sich aber nicht bloss Thessalonich, sondern das ganze Land gestellt[3]. Ueberall wurde hier sein Todestag festlich begangen[4]. Selbst in Thessalien war er berühmt[5].

In der Vorstellung ihrer Verehrer nahmen ferner Demetrius und der Kabir dieselbe hervorragende Stellung ein. Der Kabir hatte in den Augen der Thessalonicher eine Bedeutung, die, wenn auch nicht in der Theorie, so umso gewisser in der Praxis diejenige der grossen Götter des Olymp weit übertraf. Noch vollständiger hat Demetrius sämtliche Märtyrer seiner Zeit in Schatten gestellt[6]. Mit seiner Macht reicht er dicht an die göttliche Sphäre heran.

Genau in derselben Gestalt, in welcher die heidnischen Thessalonicher sich ihren Kabir vorgestellt, schauen die christlichen Thessalonicher ihren Märtyrer. Demetrius ist angetan mit derselben weissen Chlamys, die vor ihm der Kabir auf den Münzen der Stadt getragen hatte[7]. Auch er hält mitunter einen Stab in der Hand[8]. Die in einem Abstand von wenigen Jahrhunderten entstandenen Bilder des Kabir und des Demetrius[9] dürften sich nur in einigen wenigen Stücken voneinander unterschieden haben.

Nicht minder als in ihrer äusseren Erscheinung gleichen sich Demetrius und der Kabir in der Art ihrer Wirksamkeit. Wahrscheinlich galten beide als Beschützer der Seefahrer. Wohl wird eine derartige Tätigkeit von Demetrius nicht ausdrücklich bezeugt, allein dass er sie tatsächlich ausgeübt,

---

1) Zosimus, Hist. I, 43.

2) Dass das überlieferte Bild des makedonischen Kabir so dürftig ausgefallen, ist gewiss auch daraus zu erklären, dass der Dienst der Kabiren, ähnlich dem Dienst der ihnen so nahe verwandten Demeter, Geheimdienst gewesen ist, Pausanias IX, 25 cf. Herodot III, 37.

3) Mir. I, 2, 25.

4) I, 12, 95.

5) Passio altera II, 14.

6) Gelzer S. 56. 60 f.

7) I, 3, 36; I, 14, 146; II, 1, 164; II, 4, 187.

8) II, 4, 187.

9) I, 15, 150; I, 1, 22. Eine Münze vielleicht des achten Jahrhunderts stellt ihn dar mit der Lanze in der Hand, Tafel S. 136. Ueber Bilder aus späterer Zeit Tafel l. c.; Schlumberger, Epopée byzantine Bd. II S. 45 und Sigillographie de l'Empire byzantin (1884) S. 17. 20.

ergibt sich daraus, dass er das eine Mal einem Schiffe die Bahn gewiesen, dadurch dass er nach Art der Dioskuren vor ihm einherzog, einem andern die für eine rasche, glückliche Fahrt günstigen Winde hat wehen lassen[1].

Dass schliesslich der h. Demetrius als ein Verleiher der mannigfaltigsten Segnungen angesehen worden ist, zeigt seine Geschichte auf Schritt und Tritt[2].

Nicht minder lehrreich für die zwischen Demetrius und dem Kabir bestehende Verwandtschaft ist die Wahrnehmung, dass einige auffallende Züge sowohl in dem Bilde des Demetrius als auch in dessen Legende erst recht verständlich werden, wenn man sie als durch die vom Kabir geltenden Vorstellungen bedingt auffasst.

Es gilt dies zunächst von jenem feurigen Aussehen, das den Heiligen von Thessalonich vor seinen Genossen auszeichnete. Denn jener von ihm ausgehende Glanz, vergleichbar dem Glanze der Sonne, welchen das menschliche Auge nicht zu ertragen vermochte[3], jenes Lichtgeflimmer, das seine Erscheinung auf Erden umgab[4], lässt sich am besten als eine Hinterlassenschaft erklären, die Demetrius von dem Sohne des Hephaestos übernommen hat. Aehnlich verhält es sich mit jenem Feuer, das Demetrius zur Zeit des Justinian denjenigen hat entgegenschlagen lassen, die nach seinem Leibe gruben[5]. Denn diese Art der Verteidigung ist die passendste für den Erben eines unterirdischen Feuergottes.

In ebenso befriedigender Weise lässt sich bei der Annahme, dass in Demetrius ein unterirdischer Gott fortlebt, ein eigentümlicher Zug in den Akten seines Martyriums erklären. Diese Akten beruhen zwar zum grössten Teil auf freier Erfindung. Umso auffallender ist, dass sie ihren Helden in unterirdischen Räumen wirken, leiden, sterben und begraben werden lassen. Er predigt in einem unterirdischen Raum beim Forum[6]. In einem unterirdischen Gefängnis wird er eingekerkert[7]. In diesem Gefängnis wird er hingerichtet und schliesslich bestattet[8]. Die ganze Geschichte des Demetrius, soweit sie für die Legende tatsächlich in Betracht kommt, hat sich folglich in unterirdischen Räumen abgespielt. Dieser Zug ist offenbar die Uebertragung einer von der unterirdischen Tätigkeit des Kabir geltenden Vorstellung auf dasjenige Wesen, das ihn verdrängt hat.

Ueber die Art und Weise, in der diese Verdrängung zu stande gekommen ist, fehlen zwar direkte Nachrichten. Doch lässt sie sich vielleicht bis zu einem gewissen Grade aus Rückschlüssen erkennen, welche die eigentümliche Lage des Märtyrergrabes zu Thessalonich nahelegt.

Der Ort, an welchem Demetrius bestattet worden sein soll, lag mitten

---

1) I, 8, 68; II, 5, 205.

2) S. oben S. 217 ff. Vielleicht dass auch die Heilkraft, die das Haus des Demetrius in Thessalonich — ἰαματοφόρον ναόν II, 3, 185 — auszeichnete, sowie die Hilfe, die der Märtyrer den Kranken, besonders denjenigen, die in seiner Kirche inkubierten (I, 3, 33), gewährte, ein Erbstück des Kabir darstellen, der mit so vielen andern zum Heilgott geworden wäre; hiezu hätte er sich übrigens als chthonische Gottheit in vorzüglicher Weise geeignet.

3) I, 15, 150.

4) III, 5, 232; I, 3, 36; vgl. Tougard S. 182.

5) I, 5, 50.

6) Passio altera 3.

7) Ib. 12.

8) Ib. 12—14; Passio tertia 19 sq.

in der Stadt[1], in nächster Nähe des Stadiums und der öffentlichen Bäder[2], folglich im Mittelpunkt des Verkehrs. Dass, entgegen den in den Städten des römischen Reichs geltenden Gesetzen, ein Toter, und gar ein als Verbrecher Hingerichteter, gerade an diesem Ort habe bestattet werden können, scheint selbst die Legende etwas auffallend gefunden zu haben. Sie erzählt, dass die Henker, nachdem sie den Demetrius in dem Kerker, in welchem er gefangen sass, durch Lanzenstiche getötet, sich nicht weiter um den Leichnam gekümmert, denselben vielmehr am Boden hätten liegen lassen. In der Nacht seien aber Glaubensgenossen des Märtyrers erschienen und hätten ihn an der Stelle beerdigt, an welcher er den Tod erlitten hatte[3]. Diese Auskunft mit ihrer naiven Vorstellung von dem städtischen Gefängnisse, in welchem fremde Personen des Nachts ihre Toten hätten bestatten können, scheint zu keinem andern Zwecke ersonnen worden zu sein, als um die Ueberzeugung zu stützen, dass Demetrius gerade an dem Orte bestattet worden sei, an welchem sich in späterer Zeit seine Kirche erhob. Nur auf Grund erdichteter Tatsachen liess sich aber der Beweis hiefür führen. Denn bestimmte geschichtliche Erinnerungen an den Ort, an welchem der h. Demetrius bestattet worden ist, sind zu keiner Zeit in der Gemeinde von Thessalonich vorhanden gewesen.

So vollständig war vielmehr der Mangel an geschichtlichen Erinnerungen, dass selbst zur Zeit, als der h. Demetrius in hohem Ansehen stand, die genaue Lage seines Grabes seinen Glaubensgenossen nicht bekannt war. Als eine einfache Vermutung gibt noch in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts der Erzbischof von Thessalonich die Ansicht wieder, nach welcher das Grab des Märtyrers sich unter dem Altar befunden hätte[4]. Nachgrabungen, um sich über das wirkliche Vorhandensein des Grabes zu vergewissern oder dessen genaue Lage festzustellen, haben nicht stattgefunden[5], weil die Gemeinde von Thessalonich dafür hielt, dass die Grabesruhe ihrer Märtyrer nicht gestört werden dürfe[6]. Dafür, dass die zu Ehren des Demetrius erbaute Kirche das Grab desselben wirklich umschloss, besass man daher in Thessalonich keinen andern Beweis als einen Glauben, der vielleicht bis zum Anfang des fünften Jahrhunderts zurückreichte, sowie die Wunder, die sich an dieser Stätte ereigneten.

An diesen Wundern war nun zwar kein Mangel. Auffallend indessen bleibt es, wenn man den Angaben der Legende in diesem Punkte Glauben schenken darf, dass die Wunderkräfte lange Zeit hindurch sich an dem betreffenden Orte kundgaben und Unzählige durch sie geheilt werden konnten[7], bevor die Gemeinde von Thessalonich daran gedacht hat, dem Urheber dieser Segnungen sich dadurch dankbar zu erweisen, dass sie seinen Namen in das Verzeichnis der Märtyrer aufgenommen hätte, die sie durch eine besondere Feier auszuzeichnen pflegte[8], oder dass sie über seinem Grabe eine seiner Be-

1) Tafel S. 113.
2) Passio altera 15; Passio tertia 22.
3) Passio prima 10; Passio altera 14; Passio tertia 20.
4) Κιβώριον τὸ ἀργυροῦν τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δημητρίου, ἔνθα φασίν τινες κεῖσθαι ὑπὸ γῆν τὸ πανάγιον αὐτοῦ λείψανον.
5) Die Erzählung von der Nachgrabung unter Justinian (I, 5, 50) beruht, so gut wie ihre römische Parallele (s. oben S. 189), auf tendenziöser Erfindung.
6) I, 5, 49.
7) Passio tertia 22; Passio altera 14; Passio prima 10.
8) S. oben S. 221.

deutung entsprechende Märtyrerkirche errichtet hätte[1]. Letzteres ist um so auffallender, als das Grab des Demetrius nicht wie die Gräber anderer Märtyrer Thessalonichs ausserhalb der Stadt[2], vielmehr in deren Mittelpunkt gelegen war, folglich an einem Orte, der sich wie kein anderer zur Errichtung eines gottesdienstlichen Gebäudes geeignet hätte.

Die Zurückhaltung, die die Gemeinde von Thessalonich zu einer Zeit, wo der Märtyrerkult bereits in hoher Blüte stand, ihrem spätern Hauptmärtyrer gegenüber bewiesen hat, legt den Gedanken nahe, dass die Wunder und Heilungen, die an dem Orte zu stande kamen, an welchem später die Kirche des h. Demetrius sich erhob, erst allmählich als Wirkungen dieses Märtyrers angesehen worden sind und dass sie ursprünglich nicht an einem Grabe, vielmehr an dem betreffenden Orte selbst gehaftet haben. Wie von selbst böte sich hiefür die Erklärung, dass in der heidnischen Zeit Thessalonichs an dem wundertätigen Orte oder in dessen Nähe das Heiligtum irgend einer wundertätigen Gottheit gestanden hätte. Dieses Heiligtum wäre zwar in der nachconstantinischen Zeit zerstört, nicht aber sofort durch ein anderes Gebäude ersetzt worden, so dass der Ort, an dem es sich erhoben, fortgefahren hätte, eine gewisse Anziehungskraft nicht nur auf die noch heidnischen, sondern auch auf die nur oberflächlich christianisierten Massen auszuüben und als Wunderstätte sich eines besonderen Ansehens zu erfreuen. Bei dieser Annahme würde sich in der ungezwungensten Weise die Zurückhaltung erklären, welche die Kirche von Thessalonich längere Zeit hindurch dem Demetrius gegenüber beobachtet hat.

Erst nachdem ein Fremder, der nur kurze Zeit sich in Thessalonich aufgehalten hat, der Präfekt Illyriens Leontius[3], an dem Orte, an welchem sich

---

1) Die ältere und ursprünglichere Passio altera 15 setzt voraus, dass das Grab des Demetrius bis zu Anfang des 5. Jhs. ohne jede Auszeichnung geblieben ist. Dagegen erwähnt die Passio tertia (Ueberarbeitung der Passio secunda oder wahrscheinlicher einer derselben sehr nahestehenden Rezension durch Metaphrast) 23 einen μικρὸν οἰκίσκον, ὃς τὸ ἱερὸν εἶχε τοῦ μάτυρος σῶμα, den Leontius habe niederreissen lassen, vgl. Passio prima 10. Allein ob dieser Notiz irgend welcher Wert zukommt, ist mehr als fraglich.

2) I, 12, 98.

3) Die Richtigkeit dieser Angaben der drei Passionen zu bezweifeln, liegt kein genügender Grund vor. Denn in Bezug auf die verschiedenen zu Ehren des Demetrius errichteten Kirchen dürften sich zu Thessalonich in gewissen für den grossen einheimischen Märtyrer besonders interessierten Kreisen ganz bestimmte Erinnerungen erhalten haben. Gerade diesen Kreisen scheint aber die Legende zu entstammen. Denn ausser der Verherrlichung des Demetrius verfolgt sie ein doppeltes Ziel. Sie sucht darzutun: einmal, dass der Heilige an dem Orte, an welchem seine Kirche stand, tatsächlich begraben worden ist (s. oben), sodann, dass die Demetriuskirche von Sirmium lediglich als Filiale derjenigen von Thessalonich anzusehen ist. Den Nachweis für letztere Behauptung führt aber die Legende in der denkbar ungeschicktesten Weise. Sie erzählt nämlich, dass der Präfekt Illyriens Leontius, nachdem er auf dem Grabe des Demetrius von einer Krankheit geheilt worden, nicht bloss in Thessalonich selbst, sondern noch in Sirmium dem Heiligen eine Kirche errichtet habe. In der von ihm in Sirmium erbauten Kirche habe er Kleidungsstücke niedergelegt, die der Märtyrer bei seiner Hinrichtung getragen hatte und die bisher in Thessalonich aufbewahrt worden waren (Passio altera 17 f.; Passio tertia 23). Nun aber hatte bereits, und jedenfalls einige Dezennien vor Leontius, die Kirche von Sirmium ihren eigenen Märtyrer Demetrius. Denn schon eine der im Martyrologium Syriacum verarbeiteten Quellen überliefert seinen Namen als den eines von dieser Kirche gefeierten Märtyrers (A c h e l i s S. 39). Dass dieser sirmische Demetrius mit dem thessalonischen nichts gemein gehabt haben kann, ergibt sich auch aus der Bezeichnung Diaconus, welche die Kalender, die das Martyrologium Hieronymianum und vor ihm bereits das M. Syriacum benutzt haben, dem Märtyrer von Sirmium beilegen (Mart. Hieron. 7. April). Fast könnte man annehmen, dass mit ihrer tendenziösen Er-

die Wunder ereigneten, dem h. Demetrius als dem daselbst bestatteten Märtyrer Thessalonichs eine grosse Kirche erbaut hatte, scheinen die letzten Bedenken gewichen zu sein, die der kirchlichen Anerkennung und Verehrung des h. Demetrius im Wege gestanden haben.

Welcher Gottheit aber das Heiligtum, dessen Erbe an die Demetriuskirche überging, geweiht gewesen, dürfte sich vielleicht aus einer der eigentümlichsten Episoden der Märtyrerakten des Demetrius erschliessen lassen[1]. Sie berichten, dass, als Demetrius in den unterirdischen Kerker eintrat, der einst sein Grab umschliessen und über welchem sich seine Kirche erheben sollte, ein Scorpion aus der Erde hervorgekrochen sei und ihn mit seinem Stachel zu verletzen gesucht habe. Er aber habe das Kreuzeszeichen über dem Tiere gemacht, worauf dasselbe sofort verendet sei. Diese Episode kann nur eine symbolische Bedeutung haben. Schon dass die Legende sie bietet, könnte als Beweis hiefür gelten. Zum Ueberfluss berichtet sie jedoch, dass, nachdem Demetrius den Scorpion getötet, ein Engel vom Himmel herabgestiegen sei, um ihn als Sieger zu krönen. Der Scorpion kann der Legende daher nur als Symbol der von Demetrius überwundenen feindlichen Macht gegolten haben. Nicht jedoch als Symbol des das Heidentum vertretenden Teufels; denn hiezu hätte sich die Figur des Scorpions durchaus nicht geeignet. Wohl aber mochte sie mit dem aus der Tiefe der Erde hervorsteigenden Scorpion den Kabir meinen, der seine Heimstätte und den Ort seiner Verehrung gegen den Eindringling habe verteidigen wollen, von demselben aber besiegt und vernichtet worden sei.

Indessen, selbst wenn die Legende bei ihrer Schilderung des Kampfes des Demetrius mit dem Scorpion nicht an die Vernichtung des Kabir und die Besitzergreifung seines Heiligtums durch den thessalonischen Märtyrer gedacht haben sollte, behielte nichtsdestoweniger die soeben versuchte Deutung ihren symbolischen Wert. Denn tatsächlich hat Demetrius den Kabir besiegt und seiner Herrschaft in Thessalonich ein Ende bereitet. Aber allerdings ist ihm dieser Sieg nur dadurch gelungen, dass er, wie bereits vor ihm die h. Thecla getan, die als wesentlich erachteten Eigenschaften und Tätigkeiten seines Gegners in sich aufgenommen und einen vollen Ersatz für denselben dargeboten hat.

Wie in Thecla die Athene von Seleucia, so setzt daher in Demetrius der Kabir von Thessalonich sein Dasein fort. Nicht sich selbst, sondern lediglich seinem heidnischen Vorgänger verdankt der Märtyrer von Thessalonich die kriegerische Tüchtigkeit, die ihn auszeichnet[2], die hohe Stellung, die er unter sämtlichen Heiligen des Ostens einnimmt.

---

findung die Legende dem Vorwurf habe begegnen wollen, die Demetriuskirche von Thessalonich sei eine Filiale derjenigen von Sirmium, und dass der wirkliche Sachverhalt etwa folgender gewesen: Präfekt Leontius habe, um eine Wunderstätte in Thessalonich dem Aberglauben zu entreissen, an derselben Reliquien des sirmischen Demetrius niedergelegt, im Laufe des 5. Jhs. habe aber der fremde Märtyrer allmählich volles Bürgerrecht erlangt, wozu sein Name, der an den Genossen der Demeter, den Schutzgott Thessalonichs erinnerte, nicht wenig beigetragen haben dürfte.

1) Passio altera 6; Passio tertia 10.

2) In dem anonymen Hymnus de s. Demetrio martyre bei P i t r a S. 653 wird von ihm verlangt: φύλαττε τοὺς πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν πάντοτε, καὶ νίκας τούτοις παράσχου. S c h l u m b e r g e r, Epopée byzantine II S. 49.

3. In ungleich schwächerer Beleuchtung als Thecla und Demetrius stehen für den modernen Beschauer drei andere kriegstüchtige Grossmärtyrer des Orients, Theodor, Sergius und Georg. Sie haben eben keine Geschichtschreiber ihrer Taten gefunden. Die Ueberlieferung, die sich von ihnen erhalten hat, ist aus diesem Grunde eine lückenhafte. Immerhin gestattet sie, sowohl den Charakter der betreffenden Märtyrer als zumal das hohe Ansehen zu erkennen, in welchem sie in ihrer orientalischen Heimat gestanden haben.

Es gilt dies zunächst vom h. Theodor.

Schneller als die grosse Mehrzahl seiner Genossen ist der h. Theodor zu Macht und Ansehen gelangt. In den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts hat vielleicht kein anderer Märtyrer in höherem Ansehen gestanden als er. Einen sehr wertvollen Einblick in die Verehrung, die er um diese Zeit genoss, gewährt die Lobrede, die Gregor nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Nyssa an dem Grabe des Märtyrers zu Euchaïta bei Amasia, in der Provinz Pontus, gehalten hat. Die Kirche, die dieses Grab umschloss, beschreibt Gregor als ein grosses, prächtiges Gebäude, das die Bewunderung aller derer erregte, die es mit Augen sahen. Rühmend hebt der Redner ganz im besondern die geschnitzten Tierfiguren hervor, welche das Aeussere des Gebäudes schmückten, sowie die Malereien der inneren Räume, welche die Leidensgeschichte des Märtyrers darstellten [1].

Unübersehbar waren die Scharen der Verehrer des Märtyrers, die an dessen Festtag an dieser heiligen Stätte zusammenkamen. Die Härte des Winters, die doch sonst alle äussere Tätigkeit im Lande lahmlegte, bildete für sie kein Hindernis. Sie kamen aus Städten und Dörfern, aus den verschiedensten Provinzen und Ländern. Auf allen Heerstrassen strömten sie Euchaïta zu [2].

Mit der grössten Ehrfurcht nahten sie sich dem Grabe des Märtyrers. Am liebsten hätten sie die leiblichen Ueberreste desselben mit den Armen umfasst, mit dem Munde, den Augen, den Ohren berührt, um ihnen dadurch ihre Verehrung zu bezeugen und ihrer Kräfte teilhaft zu werden. Aber nur den wenigsten war es vergönnt, in dieser Weise ihre Wünsche zu verwirklichen. Die grosse Zahl musste sich mit der Berührung des Schreins begnügen, der die Ueberreste des Märtyrers umschloss. Doch schon diese Berührung sahen sie als eine Segnung an. Ja, selbst der Staub, der sich um den Schrein gelagert, wurde, weil durchdrungen von den überirdischen Kräften des Märtyrers, von vielen als eine wertvolle Gabe angesehen und daher aufgelesen und aufbewahrt [3]. Als Ausdruck des Dankes für die empfangenen Güter und noch mehr zur Unterstützung der Anliegen, die sie dem Märtyrer vortrugen, legten seine Verehrer wertvolle Gaben an seinem Grabe nieder. Die Kirche des h. Theodor war so reich, dass sie wie eine Vorratskammer bildete, aus welcher zu jeder Zeit die Bedürftigen unterstützt werden konnten [4].

In den mannigfaltigsten Angelegenheiten konnte der Märtyrer helfen. An seinem Grabe fuhren die Dämonen aus, wurden die Leidenden von ihren

---

1) Gregor. Nyss., de s. Theodoro martyre, Migne 46, 737.
2) Gregor. S. 736; 745.
3) Gregor. S. 740.
4) Gregor. S. 745.

Krankheiten geheilt, fanden alle Bedrängten Hilfe[1]. Seine Fürsorge erstreckte sich aber noch weiter. Sie umfasste Kirche und Land.

Im Jahre vor dem Fest, an welchem Gregor von Nyssa seine Rede zu Euchaïta gehalten, hat Theodor seine pontische Heimat vor einem drohenden Einfall der Barbaren beschützt. Die wilden Scythen standen im Begriff, in das Land einzudringen. Schon sah man sie ganz in der Nähe. Da schwang der Heilige das unheilabwehrende, furchtbare Kreuz Christi. Die Feinde wichen zurück, das Land blieb verschont[2]. Unter dem Eindruck der Grösse dieser Tat hatten die Verehrer des Märtyrers um so zuversichtlicher ihre Hoffnung auf seine Macht gesetzt. Sie waren überzeugt, dass es ihm auch fernerhin gelingen würde, die grausamen Barbaren von ihren Grenzen fernzuhalten und flehten ihn daher um seinen Schutz an für die Zukunft[3].

Dasselbe Vertrauen wie die Gläubigen des ausgehenden vierten Jahrhunderts haben die christlichen Geschlechter späterer Zeiten dem h. Theodor entgegengebracht. Er hat es nicht getäuscht. Einer seiner Lobredner, der Presbyter Chrysippus von Jerusalem, hat ihm am Ende des fünften Jahrhunderts nachgerühmt, dass er so viele Kranke geheilt und so viele Betrübte aufgerichtet habe, dass niemand ihre Zahl zu bestimmen vermöchte. Sowohl am hellen Tag als des Nachts pflegte er den Gläubigen zu erscheinen, um ihnen mit seiner Hilfe beizustehen. Gewiss auch gegen ihre Feinde. Denn, wennschon Bürger des Himmels, war Theodor seinem früheren Berufe treu geblieben. Er hatte die militärische Tracht beibehalten und erschien auf Erden nie anders als in voller Waffenrüstung. Wie kein anderer Märtyrer war er daher imstande, die Seinen gegen feindliche Angriffe zu schützen. Als Ausdruck des Dankes für eine derartige kriegerische Hilfe dürfte wohl ein kostbares, mit Gold geschmücktes Schwert anzusehen sein, das einer seiner Verehrer in seinem Tempel zu Euchaïta niedergelegt hat[4]. In wie weiten Kreisen der h. Theodor als hilfsbereiter Wundertäter gegolten hat, zeigt nicht minder das wachsende Ansehen der Stadt, in der sein Leib ruhte. Nicht nur erlangte dieselbe eine selbständige Stellung in der kirchlichen Hierarchie des Ostens[5], sondern schon lange, bevor sie sich nach dem Namen ihres Heiligen benannt hat, galt sie in den weitesten Kreisen als die Stadt des h. Theodor und wurde als solche geehrt. Es zeigt dies das Beispiel der Kaiserin Eudokia. Als dieselbe während ihres Aufenthaltes in Jerusalem in den Besitz des Fusses des Erzmärtyrers Stephanus gelangt war, wählte sie unter allen Städten die Stadt des Theodor aus, um daselbst die kostbare Reliquie niederzulegen[6].

Wie in Euchaïta selbst, muss aber auch an anderen Orten der h. Theodor fortgefahren haben, sich zu bewähren. Es zeigt dies die Verbreitung, die sein Kult gefunden, die Kirchen, die in Kleinasien[7], Syrien[8], Aegyp-

1) Gregor. S. 745.
2) Gregor. S. 737.
3) Gregor. S. 748.
4) Chrysippus cit. ap. Eustrathius, adversus eos qui dicunt animas ... non operari etc., ed. L. Allatius, de utriusque ecclesiae in dogmate de purgatorio consensione, Romae 1655, p. 509.
5) Tillemont V, 2 S. 318.
6) Inschrift der Eudokia, Bulletin de correspondance hellénique Bd. XIII (1889) S. 294.
7) C. I. G. n. 8872 (Hypaepa in Lydien); 8823 (Ancyra); Tillemont V, 2 S. 319 (Dalisandus); Perrot, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie Bd. II (1862) S. 376 n. 160 (Amasia, zwischen 492—518).
8) C. I. G. n. 8616 (Batanaea, v. Jahre 417); 8654 (Gerasa); Dobschütz, Chri-

ten [1], Constantinopel [2] zu seinen Ehren erbaut und nach seinem Namen benannt worden sind. Wie in der Heimat scheint er auch in der Fremde sich vornehmlich [3] durch den Schutz ausgezeichnet zu haben, den er der Christenheit gegen ihre Feinde verlieh. Er wurde zu einem der Vorkämpfer des christlichen Morgenlandes. Sein ganzes Vertrauen hat Kaiser Johannes Tzimisces auf ihn gesetzt. Er hat ihn angesehen als seinen Waffenbruder, der sich an allen seinen Kämpfen beteiligte, als seinen Beschützer im Gewühl der Schlachten. In der glänzendsten Weise hat der Heilige dies auf ihn gesetzte Vertrauen gerechtfertigt in der grossen Schlacht, welche die Byzantiner bei Dorystolon gegen die Russen lieferten. Denn nur deshalb ist es den Byzantinern gelungen, den Feinden eine grosse Niederlage beizubringen, weil im entscheidenden Augenblick ein Reiter auf weissem Rosse sich an die Spitze ihres Heeres gestellt, die Soldaten zum Angriff auf den Feind aufgemuntert und, selbst mit eigenem Beispiel vorangehend, sich auf die feindlichen Linien geworfen, sie durchbrochen und das ganze feindliche Heer in Verwirrung gebracht hat. Mit eigenen Augen haben damals nicht bloss die Byzantiner, sondern auch ihre Feinde den h. Theodor gesehen, wie er das Schicksal der Schlacht entschied [4].

Es liegt nahe, anzunehmen, dass, so wenig wie Thecla und Demetrius, der h. Theodor die hervorragende Stellung, die er unter seinen Genossen erlangt hat, dem eigenen Verdienst oder der eigenen Kraft zu verdanken gehabt habe. Auch er hat ein fremdes Erbe angetreten. Es deutet dies übrigens mit der denkbar grössten Deutlichkeit seine Legende an. Sie erzählt, dass Theodor an demselben Ort, an welchem er später begraben und verehrt werden sollte, in Euchaïta, einen schweren Kampf gegen einen Drachen bestanden. Er habe ihn zu Pferde angegriffen, bedrängt und schliesslich mit dem Schwerte durchbohrt [5].

Offenbar liegt diesem Zug die Erinnerung an die Verdrängung eines in Euchaïta verehrten heidnischen Gottes durch den h. Theodor zu Grunde.

Wer aber war dieser Gott?

Vor allen anderen wird man wohl an den Gott Men zu denken haben. Men war zwar in Pontus kein einheimischer Gott, vielmehr wie die Grosse Mutter, mit der er in einer gewissen Verwandtschaft stand, phrygischer Abkunft. Doch gehörte er in der Kaiserzeit auch ausserhalb seiner Heimat zu den beliebtesten und verbreitetsten Gottheiten. In beinahe allen Landschaften

---

stusbilder I S. 147 (Edessa, zwischen 685—705); Johannes Damascenus bei Tillemont V, 2 S. 319 (bei Damaskus); Cyrillus Scythop., Vita s. Sabae 78 bei Cotelerius, eccl. graec. monum. III (bei Jerusalem).

1) Vita Nicolai (des Bischofs von Myra in Lykien) bei Falconius, S. Nicolai Acta primigenia (1751) S. 12 (Diolcis, 6. Jh.).

2) Procopius, de aedif. I, 4.

3) Doch erweist sich der Märtyrer seinen Verehrern auch in andern Angelegenheiten behilflich. Er lässt sie Verlorenes wiederfinden (Cyrill. Scythop., Vita Sabae 78), macht sie auf Gefahren aufmerksam, die ihnen drohen, und offenbart ihnen die Mittel, durch welche sie denselben begegnen können (Ps.-Nectarius, Archiepisc. Constantinop., Enarratio quare sabbato primo ss. ieiuniorum festivi celebremus memoriam s. magni martyris Theodori, Migne gr. 39, 1821 ff.). Er befreit Gläubige aus der Gefangenschaft, lässt den Bestohlenen ihr Eigentum zurückerstatten, löscht selbst Feuersbrünste aus (Theodorus Studites, de s. Theodoro duce, Pitra S. 364 f.).

4) Act. Sanct. Febr. II S. 26; Schlumberger, Epopée byzantine I S. 144.

5) Acta auctore Augaro, Act. Sanct. l. c. S. 28. Auch Theodorus Stud. a. a. O. S. 362 kennt als erste Heldentat, die Theodor noch vor seiner Gefangennahme verrichtet, seine Besiegung des Drachen.

Kleinasiens lässt sich sein Kult nachweisen: in den im Westen und Süden seiner Heimat gelegenen Provinzen, in Jonien, Karien, Lydien, in Pisidien, Pamphylien, Lycaonien. Aber auch in Galatien, Bithynien und Pontus[1]. Wie an vielen anderen Orten hatte er in Pontus[2] ein besonderes Heimatrecht dadurch erlangt, dass er mit einer älteren einheimischen Gottheit zusammengestellt und verschmolzen worden war, und zwar mit dem sowohl in Pontus als in Armenien verehrten Gotte Pharnakos. In dieser seiner neuen Gestalt als Men Pharnakos hat er eine der höchsten Stellen in der pontischen Götterwelt eingenommen. Er stand in so hohem Ansehen, dass die pontischen Könige den königlichen Eid bei der Glücksgöttin des Königs und dem Men Pharnakos leisten liessen. Sein berühmtestes Heiligtum hatte er bei Kabeira oder Neocaesarea. Es war im Besitz grosser Ländereien. Zahlreiche Hierodulen waren an ihm angestellt. Durch sie verkündete noch im dritten Jahrhundert der Gott seine Orakel[3]. Auch als Heilstätte dürfte dieser Tempel gegolten haben, da Men im Rufe eines Heilgottes stand und es als selbstverständlich galt, dass man die Nacht in seinem Heiligtum zubringen konnte. Von dieser Befugnis hat kein Geringerer als der Bekehrer der pontischen Provinz, Gregor der Wundertäter, Gebrauch gemacht. Durch das Gebet, das er des Nachts während seines Aufenthaltes im Tempel verrichtete, hat er den Men Pharnakos aus demselben vertrieben, ihm aber allerdings wieder gestattet, in seinen Besitz zurückzukehren[4].

Gründlicher durfte er durch Theodor überwunden werden, und zwar dadurch, dass der Märtyrer die Rolle übernahm, die bis dahin der Gott gespielt.

Wahrscheinlich hat er ihn zunächst aus seinem Heiligtum in Euchaïta verdrängt. Wohl wird das Vorhandensein einer Kultstätte des Men in dieser Stadt nicht direkt bezeugt. Doch lässt die Legende über den Kampf, den Theodor in Euchaïta gegen den Drachen ausgefochten haben soll, kaum eine andere Deutung zu, als dass der Gott, der der Christianisierung des Landes am meisten im Wege stand, eines seiner berühmtesten Heiligtümer in Euchaïta hatte. Zu demselben Ergebnis führt die Erwägung, dass ganz besondere Beweggründe massgebend gewesen sein müssen, um die Gemeinde von Amasia, welcher der Leib des Märtyrers, der in ihrer Mitte gestorben war, von rechtswegen angehörte, zu veranlassen, auf dieses kostbare Kleinod zu Gunsten einer Gemeinde zu verzichten, die eine ganze Tagereise von ihr entfernt lag und im vierten Jahrhundert gewiss noch eine numerisch unbedeutende war[5].

1) Maury, Histoire des religions dans la Grèce antique Bd. III (1859) S. 123 ff.; Henle, der Men- und Mithrakult in Phrygien, Theol. Quartalschr. 1888 S. 590 ff.; bes. Roscher II S. 2687 ff.

2) Maury S. 127; Roscher S. 2690 ff. Mehrere Münzen von Trapezunt in Pontus aus der Kaiserzeit sind mit dem Bilde des Lunus geschmückt, Mionnet, Suppl. IV S. 456 ff.

3) Crusius, Athanasius (de incarnat. 47) über das Orakel ἐν καβειροῖς: Griechische Studien A. Lipsius dargebracht (1894) S. 40 ff. 187.

4) Gregor. Nyss., De vita s. Gregorii Thaumat. p. 913 ff.

5) Zu Gunsten obiger Annahme liesse sich vielleicht auch noch geltend machen, dass der Tempel des h. Theodor in Euchaïta mit aus Holz gearbeiteten Tierfiguren geschmückt gewesen ist (Gregor S. 737). Eine derartige Verzierung einer Märtyrerkirche in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. ist sehr auffallend. Sie würde sich am leichtesten daraus erklären, dass die die wichtigsten Eigenschaften des Men symbolisierenden Tiere, wie sie auf den Münzen oft mit dem Gott dargestellt werden (Roscher II S. 2758), von diesem auf seinen Nachfolger vererbt worden sind.

Indessen, selbst wenn diese Vermutung nicht zutreffen sollte, so ergibt sich um so sicherer die Verdrängung des Men durch Theodor auf anderen Gebieten aus dem Vergleich ihrer Eigenschaften und Funktionen.

Beide galten als Krankenheiler. Als Heilgott kennzeichnet den Men u. a. eine Inschrift, auf der die von ihm geheilten menschlichen Glieder abgebildet sind[1]. Auch von Kranken werden darum seine Orakel befragt[2] und seine Heiligtümer zum Tempelschlaf benutzt worden sein. Als einen Krankenheiler kennt Gregor von Nyssa auch den Theodor. Er preist dessen Tempel als eine Stätte der Heilung für mannigfaltige Gebrechen.

Beide waren Hüter und Beschützer des Rechtes und der Ordnung, galten als starke, kriegstüchtige Mächte. Der Gott Men wird als heilig und gerecht bezeichnet. Nur Reine durften seinen Tempel betreten[3]. Es wurde bei seinem Namen geschworen[4], was den Glauben zur Voraussetzung hat, dass der Schwurgott den Meineid rächen werde. Im ganzen Bereich seiner Verehrung hielt man ihn für einen kriegerischen Gott[5]. Auf den Münzen der Städte, in welchen er verehrt wurde, erscheint er mehrmals bekleidet mit der kurzen kriegerischen Chlamys, den Schild am Arm, oft bewaffnet mit der Lanze[6], zu Pferd[7]. Auch die den Mut, die Stärke und die Kampfeslust symbolisierenden Tiere, die ihm geweiht waren, der Löwe, der Stier und der Hahn, deuten seinen kriegerischen Charakter an[8]. Entscheidend vollends ist seine Darstellung mit der Nike auf der Hand[9], denn sie kennzeichnet ihn als den siegverleihenden Gott. Wenn also der h. Theodor sich als Beschützer seines Landes und als Verteidiger der in demselben bestehenden Ordnungen erwiesen, wenn er die barbarischen Völker zurückgetrieben und den Ruf eines der kriegstüchtigsten himmlischen Streiter erlangt hat, so verdankt er dies wohl der Tatsache, dass ihm ein Teil der Hinterlassenschaft des Gottes Men zugefallen ist.

Leichter als in anderen Provinzen dürfte sich in Pontus die Ersetzung eines heidnischen Gottes durch einen christlichen Märtyrer vollzogen haben. Denn bereits im dritten Jahrhundert hat der Apostel dieses Landes in absichtlicher Weise die Gedenktage der Märtyrer zu Festen gestaltet, die den pontischen Christen einen Ersatz bilden sollten für die Götterfeste, an welchen sie sich früher erfreut hatten.

4. Was Theodor ursprünglich für das nordöstliche Kleinasien gewesen, ist Sergius für einen grossen Teil Syriens geworden: sein himmlischer Be-

1) Roscher II S. 2767.

2) Im Heiligtum des Men-Karoy bei Laodicea bestand zur Zeit des Strabo (XII, 8, 20) eine grosse medizinische Schule. Die heissen Quellen, die in der Nähe des Tempels sprudelten und zu Heilzwecken dienten, galten als Geschenk des Gottes.

3) Roscher II S. 2749; 2764.

4) Roscher II S. 2767.

5) Roscher II S. 2766.

6) Mionnet III S. 304 n. 3; S. 492 n. 4; IV S. 298 n. 594; S. 310 n. 660. 662; Suppl. II S. 72 n. 265. 382. 384; IV S. 66 n. 253; S. 399 n. 152; VI S. 552 n. 555; VII S. 84 n. 265.

7) Mionnet III S. 517 n. 138; V S. 95 n. 4—5; Suppl. II S. 73 n. 371; 347 n. 875; IV S. 457 n. 213 f. 216—218; V S. 72 n. 366; VII S. 84 n. 267. Auch Theodor galt als Reitersmann. Zu Pferde hat er den Drachen bekämpft, auf einem ἵππῳ λευκῷ sitzend hat er einen Knaben aus der Gefangenschaft befreit (Theodor Stud. S. 364), zu Pferd die Russen zurückgedrängt.

8) Roscher II S. 2758.

9) Roscher S. 2766.

schützer, der starke Kriegsheld, der seine Verehrer vor den Angriffen ihrer Feinde bewahrt hat.

Ueber die Vorgeschichte dieses Kults hat sich keine sichere Kunde erhalten [1]. Die beglaubigte Geschichte des Sergius beginnt erst mit der Zeit, um welche er in Resapha, wo sich sein Grab befand, verehrt worden ist. Sehr rasch muss er an diesem Orte zu Ansehen gelangt sein. Denn dass ihm um 353 zu Eitha in Batanaea eine Kirche errichtet wurde [2], hat ganz bestimmt zur Voraussetzung, dass er sich um diese Zeit bereits in seiner Heimat bewährt hatte. Auf welchem Gebiete dies geschehen, wird nicht berichtet, lässt sich aber mit einiger Wahrscheinlichkeit aus der besonderen Lage ermitteln, in welcher sich Resapha befand. Es war eine der unbedeutendsten Wüstenstädte des mittleren Syriens, 126 Stadien von Sura entfernt gelegen [3]. Die Zahl seiner Bewohner war eine so geringe, dass es das ganze vierte Jahrhundert hindurch nur eine unselbständige Filiale der bischöflichen Kirche von Hierapolis gebildet hat [4]. Die Stadt lag im Felde der Barbaren [5], mitten unter räuberischen Sarazenenstämmen [6]. Sie war daher den Angriffen ihrer unmittelbaren Nachbarn ständig ausgesetzt, verfügte jedoch, wie es scheint, nicht über die nötigen Mittel, um sich gegen sie anders als durch niedrige Erdwälle zu schützen [7]. Unter diesen Verhältnissen hat die oberste Sorge der Bewohner Resaphas gewiss dem Schutz und der Verteidigung ihrer Stadt gegolten. Sie werden es daher schwerlich unterlassen haben, den Märtyrer, dessen Leib sie besassen und der daher mit seinem ganzen Wesen in ihrer Mitte weilte, dieser Aufgabe dienstbar zu machen. Da nun aber tatsächlich Resapha nicht bloss unbehelligt blieb, sondern sich noch einer gedeihlichen Entwicklung zu erfreuen hatte, werden seine Bewohner diese glückliche Wendung in ihrer Geschichte in erster Linie dem Schutze zugeschrieben haben, den der h. Sergius ihrer Stadt gewährte. Wohl hat ein späterer Geschichtschreiber das Geheimnis des Widerstandes, den eine so schlecht befestigte Stadt wie Resapha über ein Jahrhundert hindurch dem Feinde zu leisten vermochte, viel einfacher und gewiss in ungleich zutreffenderer Weise daraus erklärt, dass die Sarazenen in der Belagerungskunst so unerfahren gewesen seien, dass man sie selbst durch niedrige und schwache Wälle in Schranken zu halten vermochte [8]. Indessen werden wohl nur wenige Gläubige in Resapha das Unversehrtbleiben ihrer Stadt in derselben pietätlosen Weise zurechtgelegt haben wie der skeptische Geschichtschreiber, der auch bei einem anderen Anlass sich nicht gescheut hat, den Ruhm ihres himmlischen Beschützers zu vermindern.

Es sei dem wie immer. Am Anfang des fünften Jahrhunderts stand Sergius bereits in so hohem Ansehen, dass der Bischof von Hierapolis, zu

1) Nach dem ältesten datierbaren Bericht bei Antoninus Martyr, Itin. 47 (Migne lat. 72, 916) wäre Sergius in Sura, nach einer griechischen Passio, Analecta Bollandiana XIV (1895) S. 373 ff. in Resapha selbst hingerichtet worden. Sergius und sein Genosse Bacchus (dessen Leib nach Antoninus l. c. in Barbarissus, einer Stadt Mesopotamiens, bestattet worden) wären beide Soldaten gewesen und hätten unter Maximinus Daja gelitten.

2) C. I. G. n. 8819 (Waddington n. 2124).

3) Procopius, de bello persic. II, 5, vgl. Antoninus 47.

4) Tillemont V, 3 S. 176.

5) Procopius, Bell. persic. II, 5.

6) Antoninus 47.

7) Procopius, de aedif. II, 9.

8) Procopius l. c.

dessen Sprengel Resapha gehörte, an dreihundert Pfund Gold glaubte daran wenden zu sollen, um über dem Grabe des Märtyrers eine seiner würdige Kirche erbauen zu lassen[1]. Bedeutende Reichtümer häuften sich im Laufe des Jahrhunderts in dieser Kirche an[2], ein Beweis für die grosse Zahl von Verehrern, die der Märtyrer aus der Nähe und Ferne anzog. Manche unter denselben sind durch die Segnungen, die er gewährte, ganz besonders durch den Schutz, den sein Grab seiner Stadt verbürgte, bewogen worden, sich in Resapha dauernd niederzulassen. Bereits um 434 war dieser Ort zu einem so bedeutenden Zentrum geworden, dass er durch den Patriarchen von Antiochien zum Range einer selbständigen bischöflichen Kirche erhoben wurde[3]. Vielleicht dass er schon damals seinen alten Namen mit dem Namen Sergiopolis vertauscht hat[4], in dankbarer Anerkennung der Dienste, die der Märtyrer sich um ihn erworben, der hervorragenden Rolle, die er in seiner Geschichte gespielt hat, zugleich als Befestigung des Bandes, das ihn mit seinem himmlischen Gönner verknüpfte.

Seinen Höhepunkt hat jedoch der Kult des Sergius erst im sechsten Jahrhundert erreicht. Wie allen grossen Heiligen des Orients, hat Kaiser Justinian auch ihm sein Interesse zugewandt und durch Geschenke und Ehrungen sich seines Beistandes zur Verteidigung des Reiches zu vergewissern gesucht. Als Weihgeschenk hat er ihm in seinem und der Kaiserin Namen ein prächtiges Kreuz, das mit Gold und Edelsteinen geschmückt war, dargebracht[5]. Noch grössere Summen hat er auf die Ausschmückung und Befestigung seiner Stadt verwandt. Er hat Häuser, Säulengänge, eine Wasserleitung in ihr erbauen lassen und sie mit einer neuen starken Mauer umgeben[6]. Letzteres gewiss in richtiger Schätzung der Gefahren, welche damals den Euphratgegenden seitens der Perser drohten.

Diese Gefahr trat denn auch bereits im vierzehnten Jahre seiner Regierung an Sergiopolis heran. Während seines dritten Feldzugs gegen die Römer griff der Perserkönig Chosran die Stadt an. Nach einem misslungenen Versuch, sich ihrer durch List zu bemächtigen, liess er sie durch ein Heer von 6000 Mann belagern. Die ganze Besatzung der Stadt bestand damals aus 200 Soldaten. Trotz seiner Uebermacht vermochte der Feind nichts gegen die Stadt auszurichten und hob die Belagerung auf[7]. Ueber die Ursachen, die ihn zum Rücktritt veranlasst haben, liegt ein doppelter Bericht vor. Der eine entstammt einem nüchternen Geschichtschreiber, der andere einem wundergläubigen Theologen. Ihr Vergleich ist lehrreich für die Geschichte der Entstehung von Wundergeschichten, die Umsetzung natürlicher Vorgänge in übernatürliche.

1) Tillemont V, 3, S. 176.
2) Evagrius IV, 28.
3) Tillemont S. 176.
4) Procopius in seinem um 550 entstandenen Bell. pers. II, 5 kennt die Stadt nur noch unter dem Namen Sergiopolis. Dass aber der alte Name sich wohl neben dem neuen unter der semitischen Bevölkerung erhalten hat, zeigen Antoninus Placent. 47 (um 570) und Moschus (um 615), Pratum spirituale 180. Nach der Eroberung Palästinas kam er wiederum ausschliesslich in Gebrauch (Rosafat Hicham). Ueber die Geschicke der Stadt unter moslimischer Herrschaft bietet eine Zusammenstellung arabischer Texte Strange, Palestine under the Moslems p. 521 ff.
5) Evagrius IV, 28; VI, 21.
6) Procopius, de aed. II, 9.
7) Procopius, Bell. pers. II, 20.

Nach Procopius haben die Perser die Belagerung von Sergiopolis lediglich aus dem Grunde aufgegeben, weil der Wassermangel ihnen ein längeres Verbleiben vor dieser Stadt unmöglich machte. Durch einen ihrer Glaubensgenossen von der üblen Lage unterrichtet, in der sich ihre Feinde befanden, stehen die Belagerten von ihrem Vorhaben ab, die Stadt dem Feinde zu überliefern.

Der kaum fünfzig Jahre jüngere Bericht des Evagrius[1] steigert zunächst die Gefahr, in welcher die Stadt schwebte. Nicht eine Abteilung des persischen Heeres, vielmehr dieses Heer selbst, unter dem Befehl des Königs, belagert die Stadt. Völlig wehrlos steht dieselbe dem Angriff gegenüber, denn sie verfügt zu ihrer Verteidigung über keine Soldaten, sondern nur über Greise und Kinder. Nur durch ein Wunder konnte sie gerettet werden. Dieses Wunder vollbringt der Märtyrer dadurch, dass er auf den Mauern der bedrängten Stadt ein ganzes Heer von Verteidigern erscheinen lässt. In dieser Erscheinung erkennt der Perserkönig eine Wunderwirkung des h. Sergius und hebt die Belagerung auf.

Es ist kaum zweifelhaft, dass der Bericht des Evagrius der Ueberlieferung der Gemeinde von Sergiopolis selbst entstammt[2] und dass dieselbe ihre Rettung tatsächlich ihrem Märtyrer zugeschrieben hat. Je fester aber diese Ueberzeugung sich einbürgerte, zu desto grösserem Ansehen musste der h. Sergius in den weitesten Kreisen gelangen.

Am eifrigsten hat sich das semitische Vorderasien um die Gunst des h. Sergius beworben. Bereits im vierten Jahrhundert lässt sich eine zu seinen Ehren erbaute Kirche in Batanaea[3], im fünften Jahrhundert eine andere in Edessa nachweisen[4]. Um dieselbe Zeit hat ihn der syrische Kirchenvater Theodoret sofort nach den Aposteln als einen der bedeutendsten Märtyrer des Orients angeführt[5]. Im sechsten Jahrhundert bestanden Kirchen, die ihm gewidmet waren, in Zebed[6], Ptolemaïs[7], Bostra[8], Zorara[9], Gaza[10]. Ausserhalb Syriens lässt sich die Verehrung des Sergius nachweisen in Kappadocien[11], Aegypten[12], Byzanz[13], Rom[14] und Gallien[15].

---

1) Evagrius IV, 28.

2) Wie geneigt die Gläubigen waren, die Verschonung ihrer Stadt den Heiligen oder selbst nur gewissen Reliquien zuzuschreiben, zeigt u. a. das Beispiel von Apamea, das durch das h. Kreuz, von Edessa, das durch das Abgarbild vor den Feinden gerettet worden ist, Evagrius IV, 26. 27.

3) C. I. G. n. 8819.

4) Edessenische Chronik n. 81 bei Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik (1892) S. 120.

5) Theodoret, Graec. affect. curatio S. 334. Sergius kommt bei ihm in vierter Reihe, unmittelbar nach Paulus, Petrus, Thomas.

6) Sachau, Eine dreisprachige Inschrift aus Zebed, Monatsberichte der k. preuss. Akademie zu Berlin 1881 S. 169. Zebed liegt zwei Tagereisen von Resapha. Die Inschrift, die über die Gründung eines Martyriums zu Ehren des h. Sergius berichtet, ist v. Jahre 512.

7) Procopius, De aedif. V, 9.

8) Lebas-Waddington n. 15 vom Jahre 512.

9) Lebas-Wadd. n. 2477 v. Jahre 517.

10) Stark, Gaza (1852) S. 627.

11) Bursian 87 p. 484.

12) Tillemont S. 174.

13) Procopius, de aedif. I, 4.

14) Röm. Quartalschrift 1896 S. 243.

15) Gregor. Tur., Hist. Franc. X, 31; VII, 31.

Bedeutungsvoller indessen für die Geschichte des Sergius ist die Zuneigung und das Vertrauen, das ihm ein Beherrscher des persischen Reiches, Chosran II., entgegengebracht hat.

Das eigentümliche Verhältnis, in welches das Oberhaupt der heidnischen Grossmacht seiner Zeit zu dem h. Sergius getreten ist, hat zur Voraussetzung, dass dieser Märtyrer nicht bloss unter den Christen Syriens, sondern noch unter den benachbarten Völkerschaften im Rufe einer seltenen Kriegstüchtigkeit gestanden hat und dass seine Macht selbst von den Heiden rückhaltlos anerkannt worden ist[1]. Denn nur so wird es erklärlich, wie der aus seinem Lande vertriebene Perserkönig Chosran II. auf den Gedanken geraten konnte, den Sieg über seinen Nebenbuhler von dem sehr berühmten h. Sergius zu erbitten. Sein Gebet hat er durch das Gelübde unterstützt, dem Märtyrer ein goldenes Kreuz zu stiften. Er wurde erhört und hat in der gewissenhaftesten Weise sein Gelübde gelöst. Nicht nur übersandte er dem h. Sergius das versprochene goldene Kreuz, sondern gab ihm noch jenes andere Kreuz zurück, das Kaiser Justinian ihm geschenkt, Chosran I. aber der Stadt Sergiopolis abgezwungen hatte. In einer langen Inschrift in griechischer Sprache, die der Perserkönig auf dem von ihm gestifteten Kreuze hatte eingraben lassen, bezeugte er die Hilfe, die er durch Sergius erfahren, und die Art und Weise, auf die er ihm seinen Dank erwiesen[2].

Nicht lange nachher hat der Grosskönig ein zweites Mal den Beistand des h. Sergius in Anspruch genommen. Diesmal um von einer seiner Frauen einen Sohn zu erlangen. Auch diesem Wunsche willfahrte der Heilige, wie dies Chosran selbst in einer andern langen Inschrift bezeugt, die er auf einem der als Ausdruck seines Dankes dem h. Sergius dargebrachten kostbaren Weihgeschenke hatte eingraben lassen. Denn er erachtete es als ein Glück, dass sein Name auf Kirchengeräten stand, die zum Dienst des Märtyrers verwandt wurden.

An einem anderen Orte hat der Perserkönig von Sergius bezeugt, dass er nach dem Urteile seiner Verehrer alles gewähre, was man von ihm erbitte. In diesem Glauben liegt die Erklärung des grossen Ansehens, das der Heilige im Orient erlangt hat. Er galt als ein so mächtiges Wesen, dass man glaubte, alles und jedes von ihm verlangen zu dürfen. Nicht bloss Gesundheit[3], Kindersegen[4] und ähnliche Güter, sondern noch, was die wenigsten Märtyrer zu gewähren imstande waren, Schutz und Beistand gegen den äusseren Feind und Sieg im Kampfe. Als kriegerischen Heiligen hatte sich eben Sergius bei verschiedenen Anlässen bewährt. Seine Vaterstadt hatte er vor den Angriffen der Sarazenen und der Perser beschützt. Dem Perserkönig, der ihn angerufen, hatte er den Sieg über seine Feinde verliehen. So fest stand der Ruf seiner kriegerischen Tüchtigkeit, dass er schon im sechsten Jahrhundert nach dem Frankenreich gedrungen ist. Gregor von Tours[5] weiss von einem Könige des Morgenlandes, der durch die Hilfe des h. Sergius als Sieger aus allen Kämpfen hervorgegangen sei. Er hatte sich den Daumen des Märtyrers, den

1) Theophylaktos Simokattes, Histor. V, 2.
2) Evagrius VI, 21.
3) Gregor. Tur., de glor. martt. 97; Acta Sergii, Act. Sanctt. April III S. 869.
4) Evagrius VI, 21.
5) Gregor. Tur., Hist. Franc. VII, 31.

er sich zu verschaffen vermocht, an dem rechten Arm befestigt. So oft er, von seinen Feinden bedrängt, diesen Arm im Vertrauen zum Heiligen emporhob, wich die Menge der Feinde, wie von der Macht des Heiligen besiegt, vor ihm zurück. Aber auch sonst war Sergius als ein mächtiger, zum energischen Handeln stets bereiter Märtyrer bekannt: wer es wagte, sich an den Gaben zu vergreifen, die die Gläubigen ihm geweiht, den traf unfehlbar der Tod oder eine andere Strafe[1].

Unter welchen besonderen Einflüssen Sergius zum kriegerischen Märtyrer geworden ist, wird sich bei der Dunkelheit, die über den Anfängen seines Kultes ruht, und den dürftigen Nachrichten über die syrische Götterwelt, die uns zu Gebote stehen, schwerlich mit Sicherheit erkennen lassen. Am nächsten läge es vielleicht, in ihm den Erben des syrischen Aziz zu erblicken. Dieser Aziz, dessen Name ‚der Gewaltige' bedeutet, war ein Vorläufer des Sonnengottes von Edessa[2]. Da der Morgenstern der Gottheit des Lichtes bei der Bekämpfung der Finsternis voranschreitet, hat Aziz gewiss als eine besonders tapfere und mutige, daher wohl auch als kriegerische Gottheit gegolten[3]. Als solchen sah ihn jedenfalls im vierten Jahrhundert Jamblichus an, der ihn mit dem griechischen Ares identifiziert hat. Das Symbol des Aziz war der Adler. Ein zu seinen Ehren errichteter Stein zeigt einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln über dem Haupte eines Mannes[4], wohl um den Schutz zu veranschaulichen, den der Gott seinen Verehrern gewährte.

Zwischen Aziz und Sergius bestehen jedenfalls einige Aehnlichkeiten. Beide galten als starke, kriegerische Mächte. Die Vermutung, dass einzelne Züge des syrischen Gottes tatsächlich auf den christlichen Märtyrer übergegangen sind, wird aber begünstigt durch die Wahrnehmung, dass gerade in zwei Landschaften, in welchen Aziz in Ansehen gestanden[5], in Batanea und in Edessa, der Kult des Sergius sich schon früh eingebürgert hat. Wenn ferner berichtet wird, Sergius habe den Räuber, der seinen Leib stehlen wollte, mit Feuer geschreckt[6], so liesse sich die Befähigung zu einem derartigen Wunder am einfachsten als ein Stück der Erbschaft begreifen, die der Lichtgott seinem Nachfolger überlassen hätte[7]. Aehnlich dürfte vielleicht ein anderer Zug der Legende des Sergius, die Macht des Märtyrers über die wilden Tiere der Wüste[8], sich gleichfalls als eine Entlehnung aus dem Sagenkreise eines starken Wüstengottes Aziz erweisen.

---

1) Gregor. Tur., de glor. martt. 97.
2) Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) S. 76.
3) Roscher I S. 743.
4) Waddington n. 2314.
5) Baethgen S. 76.
6) Acta Sergii, Act. Sanct. April III S. 869.
7) Es ist wohl als reiner Zufall zu betrachten, dass unter den wenigen Wundern des Sergius, von welchen sich eine Kunde erhalten hat, zwei Feuerwunder stehen. Gregor von Tours (Hist. Franc. VII, 31) weiss, dass bei einem grossen Brande in Bordeaux das Haus eines Syrers, der ein eifriger Verehrer des h. Sergius war und einige Reliquien dieses Heiligen besass, von dem Feuer verschont wurde, trotzdem es ringsum von Flammen umgeben war. Als ein Vorkommnis des 5. Jhs. erzählt Nicephorus Callisti (XV, 23) die Rettung, die Sergius einem Juden gebracht, der zum Feuertode verurteilt worden war. Mit seinem Genossen Bacchus sei er dem Unglücklichen, der sich an ihn gewandt, zu Pferd und in weissem Gewand erschienen und habe ihn vor der Feuersgefahr solange geschützt, bis das Volk sich seiner erbarmte und ihn aus dem Feuer zog.
8) Acta Sergii, Act. Sanct. April III S. 869.

5. Während vom siebten Jahrhundert ab der h. Sergius in der Geschichte des Ostens stark zurücktritt, erlangt sein Nebenbuhler, der h. Georg, eine um so höhere Bedeutung.

Die erste Erwähnung seines Namens findet sich auf einer Inschrift, wahrscheinlich vom Jahre 367. Es bezeugt dieselbe die Errichtung einer Kirche des h. Georg und seiner Genossen zu Eaccaea in Batanaea auf Kosten eines Bischofs Tiberinus[1]. Denselben Gegenden entstammen einige weitere Inschriften, welche über den Bau von Kirchen zu Ehren des h. Georg berichten. Zu Amra in Batanaea sind es ein Presbyter und ein Archidiakonus, die gemeinsam dem Heiligen eine Kirche errichten[2]. Auf einer Inschrift aus der Nähe von Bostra ruft der Erbauer einer unserm Heiligen gewidmeten Kirche denselben um Schutz und Fürbitte für die Seele seines verstorbenen Bruders an[3]. In der Auranitis haben im Jahre 623 ein Vater und sein Sohn dem Heiligen eine Kirche erbaut[4]. Ein besonderes Interesse beansprucht eine Inschrift von Zorara in der Trachonitis. Sie ist gesetzt im Jahre 515 und entstammt einer Kirche, die in ihrer ursprünglichen Gestalt bis auf die Gegenwart erhalten geblieben ist[5]. Der sehenswerte Bau wurde errichtet von einem christusliebenden Manne, unzweifelhaft zu Ehren des h. Georg. Denn nicht nur war dem Erbauer eine wirkliche Erscheinung zuteil geworden, was auf ein engeres Verhältnis beider schliessen lässt, sondern er hat in der neuen Kirche eine kostbare Reliquie des herrlichen siegreichen Märtyrers niedergelegt. Diese Kirche aber hat er errichtet an der Stelle, an der einst ein Tempel der Dämonen gestanden hatte. Wer diese Dämonen gewesen sind, lehrt die Inschrift eines Steines, der bei Erbauung der Kirche gewiss absichtlich über der Türe, wo er sich noch heute befindet, eingemauert worden ist und aller Wahrscheinlichkeit nach von jenem Tempel herrührt, auf dessen Grund und Boden die Georgskirche aufgeführt wurde[6]. Diese Inschrift bezeugt, dass ein arabischer Stamm dem Theandrites einen Tempel erbaut habe zum Danke für die Rettung und den Sieg, den dieser Gott ihrem Fürsten gewährt hatte[7]. Nur selten geschieht dieser Gottheit Erwähnung. Doch wird ihr Name einige Male auf Inschriften des südlichen Syriens und bei zwei neuplatonischen Philosophen genannt[8]. In besonderm Ansehen scheint sie in Bostra gestanden

1) C. I. G. n. 8609, Waddington n. 2158 οἶκος ἁγίων ἀθλοφόρων μαρτύρων Γεωργίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἁγίων, ἐκ προσφορᾶς Τιβερίνου ἐπισκόπου. Die Inschrift wurde gesetzt im Jahre 263 der Stadt. Diese Aera begann nach C. I. G. im Jahre 104 p. Chr., nach Waddington einige Jahre früher, aber nicht vor den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts u. Z.

2) Waddington n. 2092.

3) C. I. G. 8901, Waddington n. 1981. Die Kirche scheint eine gewisse Bedeutung gehabt zu haben, da der Ort nach der arabischen Bezeichnung des h. Georg als El-Khudr, Sahwet el Khuder benannt worden ist. — Noch heute pilgern sowohl Christen als Moslim nach der daselbst befindlichen Kapelle des Heiligen und opfern ein Lamm an seiner Schwelle.

4) C. I. G. 8652, Waddington 2412 m.

5) C. I. G. 8627, Waddington 2498 Θεοῦ γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγώγιον . . . ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νῦν χοροὶ ἀγγέλων . . . Ἀνήρ τις φιλόχριστος ὁ πρωτεύων Ἰωάννης . . , ἐξ ἰδίων δῶρον θεῷ προσήνεγκεν ἀξιοθέατον κτίσμα, ἱδρύσας ἐν τούτῳ τοῦ καλλινίκου ἁγίου μάρτυρος Γεωργίου τὸ τίμιον λείψανον, τοῦ φανέντος αὐτῷ Ἰωάννῃ οὐ καθ' ὕπνον, ἀλλὰ φανερῶς.

6) Waddington zu n. 2498.

7) Θεανδρίτης ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης τῶν κυρίων οἰκοδόμησαν οἰκίαν Σααμηνοὶ οἱ ἀπὸ Σοραυήνων.

8) Waddington zu 2046; Baethgen, Beiträge S. 102; vgl. Nordtmann,

zu haben[1]. Mit voller Deutlichkeit lässt die Inschrift von Zorara diesen Theandrites als einen starken kriegerischen Gott erscheinen, da er seinen Verehrern Rettung aus der Gefahr und Sieg über die Feinde verliehen hat.

Da der h. Georg bereits im sechsten Jahrhundert seinen Verehrern als ein kriegerischer Märtyrer galt[2], dürfte es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass er in Zorara an die Stelle des kriegerischen Theandrites getreten ist. Es ist sogar wahrscheinlich, dass der arabische Gott schon früher auf den Märtyrer eingewirkt hat. Denn genau dieselben Gegenden, in welchen der h. Georg am frühesten und am eifrigsten verehrt worden ist, haben früher den Brennpunkt des Kultus des Theandrites gebildet. Die Uebertragung von kriegerischen Zügen auf den h. Georg hat sich übrigens in diesen syrischen Grenzgebieten um so leichter vollziehen können, als die ständige Gefahr, die von seiten der räuberischen Wüstenstämme drohte, das Bedürfnis nach einem himmlischen Beschützer und Verbündeten geweckt haben muss.

Neben der Provinz Arabia erscheint die Stadt Lydda oder Diospolis als Pflegestätte des Kultes des h. Georg.

In der Geschichte des Heiligen geschieht dieser Stadt zuerst um 570 bes. Antoninus von Piacenza Erwähnung[3]. Um diese Zeit glaubte Diospolis auch das Grab des h. Georg zu besitzen. Es lässt sich nicht bestimmen, inwiefern dieser Glaube berechtigt gewesen ist, nicht einmal, wie weit er zurückreicht[4]. Immerhin muss der Heilige im sechsten Jahrhundert in Diospolis in hohem Ansehen gestanden haben, da er sich in der ganzen Gegend durch viele Wun-

---

Archaeol.-epigr. Mitteilungen aus Oesterreich VIII (1884) S. 184 n. 8.

1) Waddington n. 2046.

2) Diese Annahme legen ganz im besondern folgende Tatsachen nahe: Einmal, dass der h. Georg — da in demselben Zusammenhang von seinen Reliquien die Rede ist, kann nur der palästinensische Märtyrer dieses Namens gemeint sein — einem seiner Verehrer, dem Theodor, Bischof von Siceon in Galatien (590—613), in der Gestalt eines mit einem Schwerte bewaffneten Jünglings zu erscheinen pflegte (aus einer Vita des Theodor, Act. Sanct. April III p. 35). Ferner dass, nach zwei Wundergeschichten zu schliessen, die Arculfus im 7. Jh. in Constantinopel hat erzählen hören (bei Adamnanus † 704. De locis sanctis 4 ed. Tobler S. 195), der palästinische Georg zu einer Zeit, wo die Legende vom Grossmärtyrer Georg noch nicht auf ihn übertragen worden, bei den Kriegsleuten in besonderem Ansehen gestanden hat. Nach der einen dieser Geschichten hätte ein Reitersmann das Gelübde getan, sein Pferd dem h. Georg zu schenken, hätte sein Gelübde zwar bereut, wäre aber durch die Macht des Märtyrers zu dessen Lösung gezwungen worden, so dass er ippum secum ducens in domum sancto donatum adsignavit. Die andere dieser Geschichten erzählt gleichfalls von einem Reitersmann, der aber nur deshalb das Heiligtum des Märtyrers aufsucht, um gegen dessen wunderbares Bild seinen Speer zu schleudern, für diese Tat aber vom Märtyrer bestraft wird und dessen Macht an seiner Person erfährt. Offenbar ist dieser andere Kriegsmann ein Sarazene, der an dem Heiligen den Schaden rächen will, den er seinen Volksgenossen zugefügt. Ein ähnliches Bedürfnis nach Rache an dem Beschützer der Christen und Gegner ihres Volkes scheint auch die Sarazenen, von welchen Gregorius Decapolita († 817) Act. Sanct. April III S. 144 berichtet, bewogen zu haben, eine Kirche des h. Georg zu Ampelon dadurch zu entweihen, dass sie ihre Kamele in dieselbe trieben, vgl. a. a. O. S. 146. Derartige Züge lassen sich am besten auf einen Märtyrer von ausgeprägt kriegerischem Charakter deuten. Sie sind aber um so wertvoller, als sie wohl alle in eine Zeit zurückreichen, in welcher die Legende des Grossmärtyrers Georg von Palästina noch nicht auf den Heiligen von Diospolis übertragen worden war, so dass die Kriegstüchtigkeit desselben nur als etwas selbsterworbenes oder aber als ein übernommenes Erbe erklärt werden kann.

3) Antoninus Plac. 25.

4) Dass Hieronymus bei seiner Erwähnung Lyddas, das jetzt Diospolis heisst (Vita Paulae 8), den h. Georg nicht erwähnt, ist ohne Belang für obige Frage, da auch bei den andern Städten Palästinas nur die Personen der Bibel genannt werden.

der betätigte[1]. Jedenfalls bildete Diospolis von dieser Zeit an den Mittelpunkt der Verehrung des h. Georg. Es bildete zugleich auch den Ort, wo die Gläubigen aus der ganzen Christenheit, die nach dem heiligen Lande wallfahrteten, den palästinensischen Wundertäter kennen lernten, um dann von hier aus seinen Kult nach der eigenen Heimat zu verpflanzen. Auf diesem Wege ist im Laufe des sechsten Jahrhunderts die Kenntnis des h. Georg nach Armenien[2], Galatien[3], Thessalonich[4], Sizilien[5], Rom[6] und Gallien[7] gelangt. An allen diesen Orten sind ihm Kirchen und Klöster errichtet worden.

Ungleich wichtiger für die Geschichte des h. Georg als diese Verbreitung seines Kults im sechsten Jahrhundert ist die Tatsache geworden, dass von dieser Zeit an eine Legende auf den palästinensischen Märtyrer übertragen zu werden beginnt, die unter dem Eindruck des Leidens und Sterbens eines andern Georg entstanden, aber seitdem zu verschiedenen Malen so gründlich umgearbeitet worden war, dass niemand mehr in ihrem Helden den arianischen Bischof Georgius zu erkennen vermocht hätte, den der alexandrinische Pöbel zur Zeit Kaiser Julians ermordet hatte[8]. Da Reliquien dieses Märtyrers nicht vorhanden waren und man sein Grab zwar an verschiedenen Orten vermutet, aber noch nirgends aufgedeckt hatte, stand diese Legende nicht im Dienste eines besondern Kreises. Sie bildete gewissermassen ein herrenloses Gut. Da sie zu den beliebtesten Erzeugnissen der christlichen Literatur gehörte und die Phantasie der Gläubigen mächtig beschäftigte, musste sie mit der Zeit einen besondern Kult hervorrufen oder einen bereits bestehenden sich dienstbar machen.

Dass letzteres geschehen, hat der Gleichklang des Namens des palästinensischen Märtyrers und des Helden der Legende bewirkt. Doch hat die Identifizierung beider sich nur allmählich zu vollziehen vermocht, da ihr ursprünglich die, wenn auch noch so unentwickelte, so doch tatsächlich vorhandene Ueberlieferung über den palästinensischen Georg[9] entgegenstand.

Die erste nachweisbare Uebertragung der Legende des Bischofs von

---

1) Antoninus 25. Die Kunde dieser Wunder hat sich nicht erhalten. Dass sie sich indessen wenig von denjenigen unterschieden haben, die andere Märtyrer zu wirken pflegten, zeigen die Wunder, welche die Reliquien des Heiligen im Frankenreich vollbracht haben. Nach Gregor v. Tours (Glor. martt. 101) wurden in den meisten Fällen Blinde, Lahme und Fieberkranke durch sie geheilt.

2) Procopius, de aed. III, 4: Gründung eines Tempels des h. Georg durch Justinian.

3) Bereits in seiner Jugend pflegte der i. J. 613 verstorbene Bischof Theodor von Siceon eine Kapelle des h. Georg aufzusuchen, die in der Nähe seiner Vaterstadt gelegen war. Später legte er in dieser Kapelle Bruchstücke des Schädels, einen Finger, einen Zahn des Heiligen nieder (aus der Vita des Theodor, Acta Sanct. Apr. III S. 34 ff.; Tillemont V, 2 S. 10).

4) Goerres, Ritter St. Georg in Geschichte, Legende und Kunst, Zeitschr. für wiss. Theologie 1887 S. 60. Doch lässt sich die Georgskirche dieser Stadt nicht genau datieren, noch kann der Nachweis geführt werden, dass sie gleich von Anfang diesem Märtyrer gewidmet war.

5) Gregor. Magn., Epist. II, 29; IX, 17.

6) Batiffol, Inscriptions byzantines de St. Georges au Vélalère: Mélanges d'archéologie et d'histoire VII (1887) S. 420.

7) Gregor. Tur., de gloria martt. 101; Venantius Fortunatus, Carm. II, 12.

8) S. bes. Vetter, Der h. Georg des Reinbot von Durne (1896) und Friedrich, Der geschichtliche h. Georg, Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der Akad. d. Wissensch. zu München 1899 Bd. II S. 159 ff.

9) Andeutungen über dieselbe in der Inschrift C. I. G. 8609, s. oben S. 239 Anmerk. 1, und in dem unten anzuführenden Bericht des Arculfus.

Alexandrien auf den Märtyrer von Diospolis findet sich bei Venantius Fortunatus. In einer metrischen Inschrift, die der gallische Dichter für eine Basilika verfertigt hat, die der Mainzer Bischof Sidonius dem h. Georg errichtet hatte, zählt er eine Reihe von Martern auf, denen der Heilige unterworfen worden sei[1]. Die erwähnten Martern entstammen alle der Legende des Bischofs Georg. Nicht diesem aber war die Mainzer Basilika errichtet worden, noch galt ihm das Lob des Fortunatus. Denn dieser kennt das Grab des von ihm verherrlichten Märtyrers im Orient, kann daher nur den h. Georg von Diospolis gemeint haben, dessen Verehrung in Gallien Gregor von Tours bezeugt und der als verschieden von dem ursprünglichen Helden der Legende auch dadurch erwiesen wird, dass Reliquien von ihm vorhanden waren.

Die Identifizierung der beiden George, wie sie sich bei Fortunatus findet, dürfte indes im sechsten Jahrhundert nur in gewissen Kreisen vollzogen worden sein. Es lehrt dies der Bericht über Georg von Diospolis, den Adamnanus in der Beschreibung der Reise bietet, die der Bischof Arculfus um 670 in das heilige Land unternommen hat. Er nennt den h. Georg einen gewissen Bekenner, erzählt von ihm, dass er zwar während einer Verfolgung gegeisselt worden sei, aber nachher noch viele Jahre gelebt habe[2]. Der Heilige, den er hier meint, ist also völlig verschieden von dem Helden der Legende.

Leider wird sich kaum bestimmen lassen, ob die Bürger von Constantinopel die Mitteilungen über den Heiligen von Diospolis aus der in dieser Stadt geltenden Ueberlieferung geschöpft, noch auch, ob Arculfus sie richtig aufgefasst und Adamnanus sie genau wiedergegeben hat. Immerhin zeigt das Werk des letzteren, dass die Identität der zwei George zu Anfang des achten Jahrhunderts in der Christenheit noch keineswegs als eine allgemein anerkannte Tatsache gegolten hat[3].

Zur Ueberwindung der Bedenken, die dem im Wege standen, dürften einige Zusätze in der Legende das meiste beigetragen haben, die den Grossmärtyrer Georg von Alexandrien bereits zu seinen Lebzeiten mit Palästina in Verbindung bringen und als Ort seiner Bestattung Diospolis nennen[4]. Hiermit war die Zukunft des Märtyrers dieser Stadt entschieden. Als Held einer Legende, die ihm eine beinahe einzigartige Stellung in der Geschichte der Märtyrer zuwies und ihn als den unbesiegbarsten unter allen christlichen Streitern verherrlichte, war er imstande, allen Anforderungen zu entsprechen, die das Mittelalter an ihn stellen sollte.

6. Zu dem hohen Ansehn, das der h. Georg als Helfer und Beschützer im Kriege genoss, hat es kein andrer Märtyrer gebracht. Doch lässt selbst die meist dürftige Ueberlieferung erkennen, wie gross die Zahl derer gewesen ist, die sich mit grösserem oder geringerem Erfolge auf dem kriegerischen Gebiete versucht haben, mit welcher Leichtigkeit daher die ihrer Natur nach so friedlichen Märtyrer die Rolle kriegerischer Mächte zu übernehmen imstande gewesen sind. Nicht an den Märtyrern, sondern an den ungünstigen Bedin-

1) Fortunatus l. c. v. 3 f. Carcere caede fame vinclis site frigore flammis Confessus Christum duxit ad astra caput.

2) Adamnanus-Arculfus, de locis sanctis 4.

3) Weitere Belege hiefür und noch für eine spätere Zeit bei Friedrich S. 191 f.

4) Friedrich S. 190. S. auch Merveilles de Saint Georges bei Amélineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne (1888) Bd. II S. 217 ff.

gungen, unter denen sie zu wirken hatten, liegt es, dass ihrer nicht mehr zu kriegerischen Helden geworden sind.

Vielleicht das erste, jedenfalls eines der lehrreichsten Beispiele von Märtyrern, die trotz eines verheissungsvollen Anfangs es auf dem kriegerischen Gebiete doch nicht weit gebracht, liefern die Apostel Johannes und Philippus.

Das Gedächtnis ihrer ersten und vielleicht einzigen Tat hat der Kirchengeschichtschreiber Theodoret der Nachwelt erhalten [1]. In seinem Kriege gegen den Aufrührer Eugenius hatte Kaiser Theodosius bereits einen Teil seiner Streitkräfte eingebüsst und stand mit einem kleinen, dazu entmutigten Heere einem Feinde gegenüber, der ihm an Zahl viermal überlegen war. In seiner Bedrängnis erschienen dem Kaiser des Nachts, während er in einer Kapelle schlief, wohl um sich einen Orakelspruch zu verschaffen, zwei Männer in weissen Gewändern, auf weissen Rossen sitzend. Sie gaben sich als die Apostel Johannes und Philippus [2] zu erkennen und hiessen ihn sofort bei Anbruch der Morgenröte den Feind angreifen. Der Sieg werde nicht ausbleiben, denn sie seien seine Helfer und Vorkämpfer. Dass dies kein leeres Traumbild gewesen, vielmehr die beiden Apostel tatsächlich vom Himmel herabgestiegen waren, um dem Kaiser und seinem Heere beizustehen, ergab sich für alle zunächst aus dem Umstande, dass auch ein Soldat die Reiter mit leiblichem Auge geschaut hatte, mehr noch aus dem Ausgange der Schlacht, die Theodosius, dem ihm gewordenen Befehle gehorchend, sofort begonnen hatte. Denn wenn auch die Apostel, wie es scheint, nicht in sichtbarer Weise eingriffen oder auf die Feinde einhieben, so waren sie es doch, die das Schicksal der Schlacht entschieden. Ein heftiger Wind, den sie wehen liessen, trieb den Feinden nicht bloss den Staub so sehr ins Gesicht, dass sie die Augen schliessen mussten, sondern schleuderte sogar die von ihnen abgeschossenen Pfeile und Speere auf sie selbst zurück, so dass das kaiserliche Heer beinahe gefahrlos ein grosses Blutbad anzurichten vermochte.

Noch energischer hat, allerdings erst in den ersten Jahren des neunten Jahrhunderts, der Apostel Andreas die Stadt Patras, die zwar nicht seine Gebeine, wohl aber das Grab besass, in dem sie eine Zeit lang gelegen [3], vor ihren Feinden beschützt. Als den von den Slaven und deren Verbündeten

---

1) Theodoret, Hist. eccles. V, 24.

2) Weshalb gerade Johannes der Evangelist mit einer kriegerischen Mission betraut wurde, ist unerfindbar. Bei Philippus dürfte der Name, der seinen Träger als eine Art von Reitersmann bekundete, den Ausschlag gegeben haben. So wenig wie Johannes hat sich jedoch Philippus in späterer Zeit hervorgetan. Ob er tatsächlich verehrt worden, ist daher fraglich. Jedenfalls ist die Kirche τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ θεολόγου Φιλίππου in Hierapolis (Journal of hellenic Studies VI S. 346) nicht ihm, sondern dem in dieser Stadt begrabenen Evangelisten Philippus (Eusebius, Hist. eccles. III, 31) erbaut worden.

3) Auf Grund welches Missverständnisses der Apostel Andreas, dem doch die Ueberlieferung oder Sage die Länder um das Schwarze Meer herum als Missionsgebiet angewiesen, nach Patras gekommen ist, zeigt Lipsius, Apostelgesch. I S. 610. Die Wunder, die das der Gebeine des Märtyrers beraubte, aber doch noch vom Staube des Leibes des Märtyrers erfüllte Grab bewirkt, beschreibt Gregor Tur., de gloria martt. 31. Ein anderes Grab des Andreas kennt allerdings der Biograph Petrus des Iberers (deutsch von Raabe 1895, S. 99). Es lag in Arka in Phönicien, 15 Meilen von Tripolis entfernt. Der Apostel Andreas, der dort begraben lag, wurde von jedermann, besonders aber den Einwohnern jenes Ortes, wegen der vielen durch ihn vollbrachten Krafttaten und Heilungen verehrt.

hart bedrängten Bewohnern dieser Stadt Wasser und Brod ausgegangen war, so dass sie einen letzten verzweifelten Ausfall unternehmen mussten, sahen sie deutlich den Apostel Andreas hoch zu Rosse gegen die Barbaren anstürmen, sie auseinanderjagen, in die Flucht treiben und die Stadt befreien. Als Dank wurde dem Sieger des Tages die ganze Beute für seine Kirche überwiesen [1].

Zu verschiedenen Malen hat auch der Apostel Thomas seine Befähigung für kriegerische Tätigkeit bekundet.

Welch grosse Hoffnungen seine Verehrer auf ihn setzten, zeigt zunächst eine unter dem Namen des Chrysostomus überlieferte [2], von einem unbekannten Kleriker aus der Schule Ephraems zu Edessa oder in der Nähe dieser Stadt gehaltene Lobrede. In der masslosesten Weise wird in derselben Thomas nicht nur als der Ueberwinder des Arius und dessen Haeresie gefeiert, sondern der Redner erwartet von ihm, dass er dem Kaiser den Sieg über seine Feinde verleihen und der Welt den Frieden schenken werde. Noch bedeutsamer ist die Tatsache, dass die Bewohner von Theodosiopolis eine ihrer Wurfmaschinen nach dem Namen des Apostels Thomas genannt haben [3]. Denn es setzt diese Namengebung ein Vertrauen zu der Fähigkeit des Märtyrers, im Kriege zu helfen, voraus, das nur durch unzweideutige Wunder geweckt worden sein kann. In der glänzendsten Weise hat übrigens der Apostel während der Belagerung der Stadt durch die Perser das auf ihn gesetzte Vertrauen gerechtfertigt. Ein Stein, den die nach ihm benannte Wurfmaschine geschleudert, zerschmetterte den Kopf des Perserkönigs, was die Feinde bewog, die Belagerung aufzuheben.

Unter diejenigen Märtyrer, die zu kriegerischen Heroen hätten werden können, dürfte schliesslich noch Menas der Aegypter einzureihen sein. Doch kann dies bei dem wenigen, was von ihm bekannt geblieben oder je bekannt geworden ist, nur als Vermutung ausgesprochen werden. Zu Gunsten derselben lässt sich indessen die Tatsache geltend machen, dass Menas als Beschützer von Libyen gefeiert wird [4] und dass er in den vier Wundergeschichten, deren Held er ist [5], mindestens zweimal als Reitersmann auftritt, endlich, dass er sich dreimal als starker Beschützer der Unschuldigen und Bestrafer der Bösen erweist.

Dass keiner der zuletzt genannten Märtyrer den Ruf eines auch in den Nöten des Krieges helfenden und rettenden Beschützers erlangt hat, hängt vielleicht bei den einen an dem geringen heidnischen Erbe, das sie überkamen, bei allen aber an den ungünstigen Bedingungen, unter denen sie zu wirken angewiesen waren.

Leichter und sicherer als die meisten seiner Genossen hätte der h. Thomas den Ruhm eines kriegerischen Märtyrers erlangen können. Vielleicht schon dank dem Erbe, das er überkommen. Denn dass er tatsächlich

1) Constantinus Porphyrog., de administrando imperio 49.

2) In Thomam, Migne gr. 59, 497. 681 ff. Die Erbitterung, mit welcher diese Rede den Arianismus als eine Gefahr für die Reichskirche bekämpft, kann als Beweis dafür gelten, dass sie noch dem 4. Jh. angehört. Am besten würden einige Angaben auf den Bürgerkrieg vom Jahre 394 passen, die Erhebung des Eugenius gegen Theodosius.

3) Theodoret, Hist. eccles. V, 37.

4) Sophronius, Narratio miraculorum ss. Cyri et Ioannis 46 (Migne gr. 87, 3596).

5) Timothei archiepiscopi Alexandrini narratio de maximis miraculis sancti et gloriosi martyris Menae, Surius, Acta sanctorum.

das Erbe eines syrischen Gottes angetreten hat, zeigt der besondere Charakter des Festes, das alljährlich zu seiner Ehre begangen wurde. Es war mit einem der grössten und bedeutendsten Jahrmärkte Asiens verbunden, dem aus den verschiedensten Ländern grosse Menschenmengen zuströmten. Dreissig Tage lang dauerten die Festlichkeiten; keinerlei Abgaben und Zölle wurden diese ganze Zeit über erhoben [1]. Gewiss ist, dass dieses Fest nicht erst zu Ehren des h. Thomas eingeführt worden ist. Bei der Zähigkeit, mit welcher die alten Völker an ihren Festzeiten hingen und der verschiedenerorts wahrnehmbaren Bereitwilligkeit der christlichen Gemeinden, ihre Gedenkfeiern auf heidnische Festtage zu verlegen, unterliegt es keinem Zweifel, dass das Fest früher zu Ehren eines Gottes und zwar eines der bedeutendsten Edessas gefeiert worden ist, in dessen Erbe Thomas in mehr oder weniger vollständiger Weise eingetreten ist. Indessen selbst wenn in diesem Erbe keinerlei Antriebe zu kriegerischem Handeln gelegen haben sollten, so hätte doch die besondere Stellung des Thomas in Edessa genügt, um diesen Apostel in den Ruf eines kriegstüchtigen Märtyrers zu bringen. Denn wie sehr er in Edessa als Wundertäter gegolten hat, zeigt die ungemeine Verehrung, die man ihm hier darbrachte, seitdem man in den Besitz seiner Gebeine gekommen war [2]. Andrerseits war Edessa einer der vorgeschobensten Posten griechischer Kultur, mehr als die meisten andern Städte den Angriffen der Feinde, namentlich der Perser, ausgesetzt. Notwendig hätten daher die Christen Edessas, wenn nicht eine ganz besondere Veranlassung sie daran verhindert hätte, dem Apostel ihre Stadt empfehlen und, da dieselbe tatsächlich bis zum Jahre 609 ihre Selbständigkeit zu wahren vermochte, ihm ihre wunderbare Rettung aus allen Gefahren zuschreiben müssen.

Dass die Dinge diesen Verlauf nicht genommen, dürfte wohl daraus zu erklären sein, dass Edessa über zwei Reliquien verfügte, die zu den angesehensten der alten Zeit gehörten, in denen man deshalb den besten Schutz der Stadt erblickte. Als das eigentliche Palladium der Stadt galt das ganze vierte und fünfte Jahrhundert hindurch der Brief, den Christus an den edessenischen König Abgar geschrieben haben sollte [3]. In und durch diesen Brief glaubte die Stadt die Bürgschaft zu besitzen, dass kein Feind ihren Boden betreten werde. Als gegen Ende des vierten Jahrhunderts die fränkische Pilgerin Sylvia nach Edessa kam, erzählte ihr der Bischof, dass kurze Zeit, nachdem Abgar den Brief Christi erhalten, Edessa von einem persischen Heere belagert worden sei. Abgar aber habe sich mit dem Briefe des Heilandes am Thor der Stadt aufgestellt und gebetet: „Herr Jesu, Du hast uns versprochen, dass kein Feind diese Stadt betreten werde.“ Sofort hätte eine dichte Finsternis die Stadt umgeben und die Perser zum Rückzuge genötigt. Seitdem habe der Brief zu verschiedenen Malen in derselben Weise seine Kraft erprobt [4].

Doch nicht bloss in Edessa, auch sonst bestand der Glaube an die Un-

---

1) Gregor. Tur., de gloria martt. 32.

2) Socrates, h. e. IV, 18; Ephraem Syr., Christus und seine Feinde, 8. Gesang (Zingerle, ausgew. Schriften des hl. Ephraem Bd. II S. 201 f.): ein Kaufmann trug die Gebeine des Apostels Thomas, der in Indien getötet worden war, nach Edessa. Andere Stellen bei Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 225 und Kirchenlexikon XI S. 1624.

3) Lipsius II, 2 S. 178 ff.; Dobschütz S. 103 f.

4) Silvia, Peregrinatio 19 (ed. Geyer S. 62 f.).

einnehmbarkeit der Stadt infolge des Schutzes, den ihr der Brief Christi verbürgte[1]. Eine überraschende Bestätigung erhielt übrigens dieser Glaube im Jahre 544. Um die Kraft der wunderbaren Reliquie zu erproben, auf welche die Edessener ihr Vertrauen setzten, beschloss in diesem Jahre der Perserkönig Chosroes, die Stadt zu belagern. Die Probe fiel jedoch vollständig zu seinen Ungunsten aus. Kaum mit seinem Heere vor der Stadt angelangt, musste er sich schon wieder zurückziehen[2]. Als Grund dieses auffallenden Rückzuges gibt Procopius eine Erkrankung an, von der der Perserkönig betroffen worden sei. Anders haben die Bewohner von Edessa geurteilt. Sie haben die Rettung der Stadt ihren heiligen Reliquien zugeschrieben, dem h. Brief und vielleicht mehr noch dem heiligen, nicht von Menschenhänden gemachten Bilde Christi, einer neuen Reliquie, der sie das grösste Vertrauen entgegenbrachten[3].

Mit derartigen Reliquien hätte selbst ein Märtyrer wie der Apostel Thomas den Vergleich niemals aushalten können. Darum ist er auch des Ruhmes verlustig gegangen, zwei Jahrhunderte hindurch die Stadt vor dem Feinde beschützt zu haben.

Ungünstiger noch für das Aufkommen kriegerischer Märtyrer lagen die Verhältnisse im griechischen Europa. Unausgesetzt wurde dasselbe von barbarischen Völkern heimgesucht. Nur an zwei Orten vermochte die alte christliche Bevölkerung sich zu behaupten und ihr Gemeinwesen mit Erfolg zu verteidigen: in Thessalonich und in Constantinopel. Alle andern Städte des Reiches wurden, manche zu verschiedenen Malen, eine Beute der Barbaren. Vereinzelte Erfolge blieben ohne Einfluss auf die Folgezeit.

7. Nicht viel anders lagen vom fünften Jahrhundert ab die Dinge im Abendland. Noch vollständiger als selbst die Balkanhalbinsel geriet das Abendland in die Abhängigkeit der Barbaren. Denn es blieb hier kein einziger Ort übrig, der sich ihrer zu erwehren vermochte. Unter derartigen Bedingungen hatte aber kein Märtyrer etwas auszurichten vermocht. Wenn also im Gegensatze zum Orient das Abendland keine kriegerischen Märtyrer hervorgebracht hat, so liegt dies nicht etwa an seiner Nüchternheit und seinem Unvermögen, lebensfähige Gebilde im Reiche der Phantasie zu schaffen — es liegt vielmehr an der Ungunst der Verhältnisse.

Am deutlichsten tritt dies zu Tage in der Geschichte der Stadt Rom.

Wenn die Leiber der Märtyrer für die Städte, die sich in ihrem Besitze befanden, unter allen Umständen eine Bürgschaft der Wohlfahrt und einen sichern Schutzwall gebildet hätten, wäre Rom zweifellos die glücklichste und uneinnehmbarste unter allen Städten des Reiches geworden. Denn geradezu unübersehbar war die Schar der Märtyrer, die sie besass, darunter die angesehensten der ganzen Christenheit. Vor allen andern der Apostelfürst, der dadurch, dass er schon bei seinen Lebzeiten den Feinden seines Herrn mit dem Schwerte in der Hand entgegengetreten war, wie dazu bestimmt schien, die oberste Stelle unter den himmlischen Verteidigern der Christenheit einzunehmen. Allein der Gewinn, den Rom als politisches Gemeinwesen von seinen Märtyrern

1) Brief des Comes Darius bei Augustin, Epist. 230 (Migne 33, 1020).
2) Procopius, Bell. persic. II, 12.
3) Evagrius IV, 27.

gehabt, ist ein ausserordentlich geringer gewesen. Sie haben nicht bloss nichts getan, um seinen politischen und wirtschaftlichen Verfall aufzuhalten, nichts unternommen, um zu verhindern, dass die ehemalige Beherrscherin der Welt zum Range einer einfachen Provinzialhauptstadt herabsank, sondern sie haben sich ganz unfähig gezeigt, seine allerdings ganz besonders nachlässige, kriegsuntüchtige, ja selbst feige Bevölkerung gegen den äussern Feind zu unterstützen und die Stadt vor Eroberungen zu bewahren.

Nur eine ganz kurze Zeit hatte es den Anschein gehabt, als ob die natürlichen Beschützer Roms sich der ihrer Obhut sich anbefehlenden Stadt in tatkräftiger Weise annehmen wollten. Als Radagais in Italien einbrach und Rom für seine Sicherheit bereits zu zittern begann [1], da waren es nicht zuletzt die Märtyrer gewesen, an ihrer Spitze die Apostelfürsten Petrus und Paulus, die durch ihre Verwendung die drohende Gefahr von der Hauptstadt abgewendet hatten [2]. Allein bei diesem einen Versuche haben es die Märtyrer bewenden lassen. Wenige Jahre später fiel Rom in die Hände Alarichs und erlebte alle Schrecken einer eroberten Stadt. Drei Tage lang wütete der Feind in seinen Mauern, plündernd, brennend, mordend, so dass, als er endlich mit unermesslicher Beute abzog, die ganze Stadt von Leichen und Trümmern erfüllt war [3].

Es ist dies vielleicht der schwerste Schlag gewesen, von dem Rom jemals betroffen worden ist. Wohl war die Stadt zur Zeit in der Gewalt der Gallier gewesen. Aber damals war sie nur eine italische Stadt. Seitdem war sie zum Mittelpunkte der Welt, zur Beherrscherin der Völker geworden, deren Ewigkeit und Unverletzbarkeit von den Dichtern besungen und von allen Gebildeten geglaubt wurde. Gerade deshalb, weil dieser Glaube so tief in der antiken Denkweise wurzelte, hat der Fall Roms unter Alarich einen so gewaltigen Eindruck hervorgerufen. Es ist, wie wenn die Stützen geborsten wären, auf welchen die Weltanschauung der grossen Masse ruhte. Wie gewaltig die Verwirrung war, die dieser Zusammenbruch selbst im Denken und Empfinden der Christen nach sich zog, erhellt am deutlichsten aus den apologetischen Bemühungen Augustins, der das Verhalten des Christengottes in dieser Angelegenheit gegen die verschiedenartigsten Anschuldigungen und Angriffe zu verteidigen sich genötigt sah [4].

Doch nicht bloss gegen Gott scheinen sich die Klagen der Zeitgenossen gerichtet zu haben. Zur Not mochten viele noch begreifen, dass Gott nicht im entscheidenden Augenblicke eingegriffen und die Rettung gebracht habe. Was ihnen dagegen unverständlich blieb, das war die Haltung der Märtyrer Roms. Sie waren nicht im stande, sich zurechtzulegen, wie eine Stadt so Schweres hatte zu erdulden brauchen, in der sich die Gräber der angesehensten Märtyrer der Christenheit befanden [5]. Wohl hat Augustin derartige schwache Christen ausser auf Gottes unerforschlichen Ratschluss ganz im besondern

---

1) Orosius VII, 37.
2) Paulinus Nol. ed. Hartel, Carm. 21, 4 ff. 27 ff.
3) Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter I [5], 146 ff.
4) Augustin, De Civitate Dei I und II.
5) Augustin, Serm. 296, 5. Iacet Petri corpus Romae, dicunt homines; iacet Pauli corpus Romae, Laurentii corpus Romae, aliorum sanctorum martyrum corpora iacent Romae; et misera est Roma, et vastatur Roma, affligitur, conteritur, incenditur. Tot strages mortis fiunt, per famem, per pestem, per gladium; ubi sunt memoriae apostolorum?

darauf verwiesen, dass bei der Eroberung Roms, wer immer sein Heil in der Flucht zu den Märtyrergräbern gesucht, von der Wut des Feindes verschont worden sei [1]. Es mochte dies aber als ein schwacher Trost empfunden werden. Denn nicht um die Rettung einzelner handelte es sich, sondern um den Schutz, den die Märtyrer dem Gemeinwesen, das ihre Leiber besass, zu leisten schuldig gewesen wären, tatsächlich aber nicht geleistet hatten.

Eine einzigartige Gelegenheit, ihr Versäumnis wieder gut zu machen, bot sich den römischen Märtyrern bereits 45 Jahre später dar, als Geiserich mit den Vandalen und Alanen gegen Rom zog. Hätten sie damals einen Seesturm heraufbeschworen, der die Flotte der Eroberer zerstört, oder eine Pest entstehen lassen, die ihr Heer bedroht hätte, oder ein Erdbeben oder eine himmlische Erscheinung hervorgerufen, um die Feinde zu schrecken, so hätten sie damit ihren kriegerischen Ruhm für alle Zeiten gesichert. Statt dessen ahmten die Märtyrer abermals die Lässigkeit und Kampfesunlust ihrer Verehrer nach. Rom fiel ein zweites Mal in die Hand der Barbaren und blieb diesmal volle vierzehn Tage dem Raube und der Mordlust seiner Eroberer ausgesetzt. Unermessliche Beute, dazu ganze Scharen von Gefangenen führten auch diesmal die Feinde mit sich fort [2].

Dem Anscheine nach ist zwar die Erregung der Gemüter diesmal eine geringere gewesen als bei der ersten Eroberung Roms. Um so grösser scheint die religiöse Verstimmung gewesen zu sein. Als kurze Zeit nach dem Wegzuge der Vandalen Papst Leo eine Dankesfeier dafür veranstaltete, dass die Stadt nicht noch mehr gelitten, war er selbst über die geringe Anzahl von Teilnehmern betroffen, die sich zu dieser Feier eingefunden. Traurigen Herzens stellte er fest, dass die Dämonen in Rom mehr geehrt würden, denn die Apostel [3]. Wenn er trotzdem dem Glauben Worte lieh, dass der Apostel Petrus und alle Heiligen den Römern in allen Widerwärtigkeiten immer beigestanden hätten, so dürften diese Worte keineswegs der Ueberzeugung der grossen Masse entsprochen haben. Der Glaube an den äussern Schutz, den die Märtyrer der Stadt Rom gewährten, hatte vielmehr eine neue empfindliche Einbusse erfahren.

Es lässt sich dies auch daraus erkennen, dass der fünf Jahre später erfolgte Rückzug Attilas in der Erinnerung der Christengemeinde Roms so gut wie keine Spur hinterlassen hat. Wenn im Jahre 455 die Märtyrer ihre Pflicht getan hätten, so wäre gewiss nicht erst im neunten oder zehnten Jahrhundert die Sage von der himmlischen Erscheinung aufgekommen, durch welche der Hunnenkönig bewogen worden sein soll, Rom zu verschonen [4]. Es wären vielmehr schon im fünften Jahrhundert die Apostel vom Himmel herabgestiegen, um mit gezücktem Schwert den Hunnenkönig zum Rückzug zu zwingen.

Erst im sechsten Jahrhundert haben sich die römischen Märtyrer bewogen gefunden, aus der zurückhaltenden Stellung, die sie bis dahin in Zeiten grosser Not eingenommen, herauszutreten und nach Art ihrer griechischen Genossen sich an den Kämpfen ihrer Schützlinge zu beteiligen. Es geschah dies während der Belagerung Roms durch die Ostgothen im Jahre 537. Die Gefahr,

1) Augustin, de civit. Dei I, 1 f. 6 f.
2) Gregorovius a. a. O. I^5, 204 ff.
3) Leo M., Serm. 83, 1.
4) Gregorovius I^5, 192.

in der Rom damals schwebte, war zwar keineswegs grösser als die, welche in früherer Zeit die Stadt bedroht hatte. Die Ostgothen haben im Gegenteil die Römer ungleich milder behandelt, als ihre Vorgänger getan. Was die Märtyrer zu tatkräftigem Handeln veranlasst hat, scheint denn auch einzig die Tatsache gewesen zu sein, dass die Stadt sich diesmal ihrer Feinde kräftig zu erwehren suchte. Zum ersten Male hatte sie denselben kräftigen Widerstand entgegengesetzt; über ein Jahr lang hielt sie die Belagerung aus. Wohl war dies nicht das Werk der eingeborenen Römer, sondern des byzantinischen Feldherrn Belisar, der sich mit einem kleinen Heere nach Rom zurückgezogen und neben diesem die sonst so unkriegerische Bevölkerung Roms der Verteidigung der Stadt dienstbar zu machen verstanden hatte [1]. Dem kriegerischen Geiste, der damals in Rom sich regte, haben aber selbst die Märtyrer sich nicht zu verschliessen vermocht. Nach der Ueberzeugung seiner Verehrer hat der h. Petrus selbst die Verteidigung einer Bresche in der Stadtmauer übernommen. Sie waren von dieser seiner Fürsorge so fest überzeugt, dass sie dem byzantinischen Feldherrn nimmer gestatten wollten, den Schaden an der Mauer auszubessern. Und tatsächlich haben während der ganzen Dauer der Belagerung die Gothen niemals versucht, an dieser Stelle in die Stadt einzudringen [2]. Während dieser Zeit wachten zwei andere Apostel, Paulus und Johannes, über einem andern Teile der Mauern [3].

Mehr als die Verteidigung einer Bresche oder die Ueberwachung eines Teiles der Stadtmauer wagten demnach die Römer selbst in solchen Zeiten ihren Märtyrern nicht zuzutrauen, in denen die Verteidigung ihrer Stadt in so zuverlässigen Händen lag. In dieser auffallenden Zurückhaltung wirkt unstreitig die Erfahrung nach, die man im fünften Jahrhundert mit den Märtyrern gemacht hatte; was dieselben damals versäumt, haben sie später nicht wieder gut zu machen vermocht.

8. Dieselben Erfahrungen hat Nola mit dem h. Felix gemacht. In der Schätzung der Nolenser stand derselbe den Apostelfürsten nur wenig nach. Durch den Mund des beredtesten seiner Bewohner hatte Nola seinem Heiligen die grössten Dinge zugetraut, die Erhaltung des Friedens und die Vertreibung der Feinde. Der h. Felix hatte sogar sein gut Teil dazu beigetragen, die Barbaren unter Radagais auf ihrem Zuge gen Rom und das südliche Italien aufzuhalten [4]. Als daher die Westgothen nach der Verwüstung Roms vor Nola erschienen, glaubte die Stadt ganz bestimmt auf die Hilfe ihres Heiligen zählen zu können. Und in der Tat erschien er in sichtbarer Weise [5]. Allein nur seinen Verehrern, nicht auch den Feinden, oder doch nicht in einer Weise, die Schrecken unter sie gebracht und sie verhindert hätte, die Stadt zu erobern und zu plündern.

Welch gewaltige Enttäuschung der Fall Nolas für die Verehrer des h. Felix bedeutete, lässt sich daran erkennen, dass derjenige, der dem Heiligen am nächsten stand, Paulinus, zwar nicht in seiner Anhänglichkeit und Liebe,

---

1) Procopius, Bell. goth. I, 18 ff.
2) Procopius l. c. 23.
3) Sacramentarium Leonianum, Muratori, Liturgia romana I S. 330.
4) Paulinus Nol. ed. Hartel, carm. 21, 4 ff. 35: In precibus pars magna fuit.
5) Augustinus, de cura pro mortuis 16.

wohl aber in dem unbedingten Vertrauen erschüttert worden zu sein scheint, das er ihm früher entgegenbrachte. Er, dem es so lange Jahre hindurch beim Herannahen des Festes seines himmlischen Gönners ein Bedürfnis gewesen war, denselben zu verherrlichen und seine Taten aller Welt bekannt zu geben, hat ihn seit dem Jahre 408 nie wieder zum Gegenstande seiner Dichtungen gewählt.

Genau wie Felix haben einige andere Märtyrer des Abendlandes es gelegentlich vermocht, ihre Verehrer und ihre Stadt zu schützen oder ihnen den Sieg zu verleihen. Aber in der Regel verblieb es bei einem einmaligen Eingreifen. Nirgends ist daher auf Grund ihrer kriegerischen Leistungen ein dauerhaftes Verhältnis zwischen ihnen und ihren Verehren zustande gekommen.

Es gilt dies zunächst von den beiden gefeiertsten spanischen Märtyrern, der h. Eulalia und dem h. Vincentius. Als im Jahre 428 ein Anführer der Sueven die Stadt Merida verwüstete, der Eulalia durch Geburt und Tod angehörte, wurde sein Heer von den Vandalen geschlagen, und er selbst kam in der Nähe der Stadt um, gegen deren Heilige er sich versündigt hatte[1]. Wenige Jahre nachher hat Eulalia den Gothenkönig Theodorich durch Drohungen dermassen eingeschüchtert, dass er von der Plünderung Meridas abstand[2]. Einen ähnlichen Dienst hat Vincentius seiner Vaterstadt Saragossa geleistet. Als die Franken, die im Jahre 542 diese Stadt belagerten, sahen, wie deren Bewohner den Rock des h. Vincentius auf den Mauern herumtrugen und die Vermittelung des Märtyrers anriefen, überkam sie eine solche Furcht, dass sie die Belagerung aufhoben[3].

So wenig wie in Spanien fehlte es in Gallien den Märtyrern an gutem Willen, ihren Verehrern zu helfen. Von einem sichern Verderben hat der h. Julian die Bewohner seiner Stadt Brionde errettet. Sie waren in die Hände der Burgunder geraten, die sie teils hinzurichten, teils in die Sklaverei zu schleppen beschlossen. Da führte der Heilige seinen bedrängten Verehrern eine Schar befreundeter Volksgenossen zu Hilfe. Eine weisse Taube flog vor dem Zuge der Befreier hin und her, wies ihnen den Weg, trieb sie zu grösserer Eile an, und als es endlich zum Kampfe kam, umflatterten sie das Haupt des Anführers. Auch war der Sieg ein vollständiger[4].

Noch deutlicher hat vielleicht Cyprian seinen Verehrern gezeigt, über welche Macht er verfügte. Denn er hat mit seiner Hilfe den Byzantinern offen beigestanden, als dieselben den Vandalen Afrika wieder abnahmen. Cyprian hasste eben in den Vandalen nicht bloss die Ketzer und Bedrücker seiner afrikanischen Landsleute, deren Not ihm so zu Herzen ging, dass er darüber Tränen vergoss[5], sondern er war von ihnen noch dadurch persönlich beleidigt worden, dass sie die grosse schöne Basilika, die seine Verehrer ihm erbaut, für ihren Gottesdienst in Beschlag genommen hatten. Mehrmals war der Heilige seinen über diese Entweihung seines Heiligtums trauernden Getreuen erschienen und hatte ihnen zum voraus verkündet, dass er sich zur rechten Zeit an seinen Feinden rächen würde. Und in der Tat traf der byzantinische

1) Idatius, Chronicon, Migne lat. 74, 675.
2) Idatius l. c.
3) Gregorius Tur., Histor. Franc III, 29.
4) Gregor. Tur., de mirac. s. Iuliani 7.
5) Homilia de s. Cypriano, bei Ruinart, Histor. persecut. Vandal. S. 109.

Feldherr mit dem Heere, das Afrika für Byzanz und die Rechtgläubigkeit zurückerobern sollte, am Vorabende seines Festes in Karthago ein. Schon hatten die arianischen Priester die Kirche des Cyprian ausgeschmückt und alle Vorbereitungen für das am folgenden Tage zu feiernde Fest getroffen. Aber vor dem byzantinischen Heere ergriffen sie die Flucht, und an ihrer Stelle begingen rechtgläubige Priester die Feier[1]. Wenige Wochen nachher war die Macht der Vandalen auf immer vernichtet.

Derartige Hilfleistungen haben sich indessen in den seltensten Fällen an einem und demselben Orte wiederholt. Die Bedingungen zur Entfaltung einer kriegerischen Tätigkeit waren eben für die abendländischen Märtyrer allzu ungünstige. Die Bevölkerung der einzelnen Städte war zu schwach oder zu feige, als dass sie einem überlegenen Feinde mit Erfolg hätte widerstehen können. Wo aber die Bedrängten sich nicht selbst zu helfen wussten, da haben es in der Regel die Märtyrer nicht für angezeigt gehalten, in den Lauf der Dinge einzugreifen.

Erst im siebenten Jahrhundert ist im Abendlande ein wirklicher himmlischer Kriegsheld erstanden. Er entstammte aber nicht dem Geschlechte der Märtyrer, sondern dem der Engel, und seine Kräfte stellte er zunächst nicht in den Dienst der einheimischen Bevölkerung, nicht in den der Bedrückten, sondern der Bedrücker, des rohen, aber kriegstüchtigen Stammes der Langobarden. Das war der heilige Michael. Eine um die Mitte des siebenten Jahrhunderts entstandene Legende lässt ihn bereits einige Jahrhunderte früher die Feinde seiner Schutzbefohlenen mit himmlischem Feuer schrecken und in die Flucht jagen[2]. Ob der h. Michael zu der Zeit, da er in Italien seine Rolle zu spielen begann, bereits im Orient als kriegerischer Held gegolten hat, ist um so fraglicher, als er damals so gut wie ausschliesslich zu Heilzwecken in Anspruch genommen wurde[3]. Zudem verfügte im sechsten Jahrhundert der Orient über eine genügende Schar streitbarer Helden. Da Michael seine ersten Taten gegen die Griechen ausgerichtet hat[4], dürften sich die Byzantiner nicht beeilt haben, seine Dienste in Anspruch zu nehmen. Doch ist der Anführer der himmlischen Streitscharen seit etwa dem neunten Jahrhundert auch im Osten zum kriegerischen Heros geworden[5], auf dessen Hilfe man zählte, unter dessen Schutz man Städte und Länder stellte.

---

1) Procopius, Bell. Vandal. I, 21.
2) Gothein, Die Kulturentwickelung Süditaliens (1886) S. 69 ff.
3) S. unten S. 266 ff.
4) Gothein S. 76 ff.
5) Lueken, Michael (1898) S. 110 f.; Wiegand, Der Erzengel Michael (1886) S. 13.

Sechstes Kapitel.

Die grossen Krankenheiler.

I. Die Heilmärtyrer als Erben der heidnischen Heilgötter. Der allgemeine Glaube an übernatürliche Heilfaktoren.

II. Beispiele: Die hh. Cosmas und Damianus als Erben des Asklepios von Aegae. — Die hh. Zenobius und Zenobia von Aegae als Parallelen dazu. — Die hh. Cyrus und Johannes als Erben der Isis von Menuthis. — Der h. Michael als Krankenheiler.

I.

Eine bescheidenere Stellung als die grossen kriegerischen Märtyrer nehmen in der christlichen Ueberlieferung diejenigen Märtyrer ein, die sich auf dem Gebiete der Krankenheilung in besondrer Weise hervorgetan haben. Sie griffen eben nicht wie jene in die Geschicke der Städte und Länder ein, und ihre Taten kamen nicht ganzen Gemeinwesen, sondern nur einzelnen zu gute. Dafür war in allen Ländern die Zahl derer, die ihnen vertrauten und bei ihnen Hilfe suchten, eine um so bedeutendere. Keine andern Märtyrer sind von den Gläubigen so viel in Anspruch genommen worden, wie die grossen Krankenheiler.

Wohl gehörte die Macht, zu heilen, zu den Befugnissen beinahe aller Märtyrer. Durch die höheren Kräfte, welche sie vermittelst ihrer Reliquien in den Leib des Kranken überleiteten, war es ihnen meist möglich, die Stokkungen des Lebensprozesses zu heben und den Organismus in seinen natürlichen Zustand zurückzuversetzen. Allein es gab doch Fälle, in denen die Krankheit so fest sass oder einen so bösartigen Charakter hatte, dass die Kräfte der gewöhnlichen Reliquien nichts auszurichten imstande waren; dann schien die Krankheit nur durch solche Heilmittel gehoben werden zu können, die der besondern Art des Leidens entsprachen. Hier konnten nur Märtyrer helfen, die in der Heilkunde besonders erfahren waren, in deren Macht es stand, sich mit den Kranken zu befassen, ihnen die zur Heilung notwendigen Weisungen zu erteilen oder, wo es not tat, in unmittelbarer Weise ärztlich einzugreifen.

Derartige Dienstleistungen haben aber seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die Gläubigen von ihren Märtyrern mit um so grösserer Zuversicht erwartet, als sie nicht bloss von der Wundermacht ihrer himmlischen Gönner viel zu hoch dachten, um ihrer Wirksamkeit Grenzen zu setzen, sondern noch dazu bewusst oder unbewusst unter dem Einflusse von Vorstellungen und Gewohnheiten standen, welche die alten Völker von langer Zeit her beherrscht hatten und noch im vierten und fünften Jahrhundert sich mit seltener Zähig-

keit behaupteten. Soweit die Erinnerung der heidnischen Geschlechter zurückreichte, hatte in der Tat der Glaube bestanden, dass gewisse Götter und Heroen sich der Kranken in besonderer Weise annähmen, denselben, sei's im Traum, sei's durch unmittelbare Erscheinung die Heilmittel kundtäten, durch deren Anwendung sie geheilt werden könnten, ja mitunter selbst eingriffen und ihnen die Gesundheit wiedergäben. Dieser Ueberzeugung entsprechend hatte sich überall die Sitte eingebürgert, dass Kranke die Nacht in den Tempeln der Heilgötter zubrachten, um einer Erscheinung derselben gewürdigt zu werden [1].

Zu keiner andern Zeit indessen hat der Tempelschlaf in solchem Ansehn gestanden und solche Verbreitung genossen, wie in der Kaiserzeit. Sowohl das Erstarken einer Religiosität, die in zunehmendem Gefühle der menschlichen Schwäche alles und jedes von den Göttern glaubte erwarten und daher erbeten zu sollen, als andrerseits der zunehmende Verfall der ärztlichen Wissenschaft [2] haben damals den Glauben an die Heilgötter und die Sitte des Tempelschlafs in allen Kreisen der Gesellschaft eingebürgert. Es gab damals kein Land, ja keine Provinz, die nicht Tempel der Heilgötter besessen hätte.

Den ersten Rang unter diesen Heilgöttern nahm Asklepios ein. Zu vielen Tausenden bestanden seine Heiligtümer im ganzen Reiche [3]. Ueberall galt er als der stets hilfsbereite, der menschenfreundlichste unter den Göttern, als ein Erretter aus aller Not, ganz im besondern aber als ein Heiler in allen Krankheiten [4]. Sein Anhang war ein so bedeutender, und das Vertrauen auf seine Macht sass so fest, dass er sich der neuen Religion gegenüber länger zu behaupten vermochte als die grosse Mehrzahl der andern Götter. Zur Zeit Kaiser Julians war sein Kult noch an allen Orten des Landes und des Meeres verbreitet [5], und die Menschen verlangten allerorts seinen Beistand [6]. Getrieben von seiner selbstlosen Liebe liess er ihnen denselben denn auch in reichlichem Masse zu teil werden. Julian selbst gehörte zu seinen überzeugtesten Verehrern. Häufig hat ihm Asklepios in Krankheiten Heilmittel an die Hand gegeben und ihn geheilt [7]. In noch höherem Grade war ihm des Kaisers Zeitgenosse und Freund, der Rhetor Libanius, zugetan. Zu den verschiedensten Malen hat derselbe die Hilfe des Heilgottes erfahren [8]; mehrmals hat ihn dieser von seinen Leiden befreit [9]. In seinen Krankheiten setzte er daher so sehr sein Vertrauen auf Asklepios [10], dass er, als sein Leiden ihn einmal verhinderte, den Gott persönlich aufzusuchen, seinen Bruder beauftragte, im Tempel des Gottes zu incubieren und dessen Bescheid im Traume entgegenzunehmen [11]. Als einen der volkstümlichsten, beliebtesten Götter hat ein andrer

1) Ritter von Rittershain, Der medizinische Wunderglaube und die Inkubation im Altertume (1878) S. 13 ff.; Deubner, de incubatione (1900).
2) Sprengel, Gesch. der Arzneikunde (1821) Bd. II S. 238 ff.; Haeser, Gesch. der Medizin (1868) I S. 172 ff.
3) Thraemer bei Pauly-Wissowa II S. 1662 ff.
4) Thraemer a. a. O. II S. 1678.
5) Julianus, contra Christianos p. 200 b Spanh.
6) Julianus, Epist. 34, cf. Ep. 40.
7) Julianus, Cont. Christianos p. 235 c Spanh. ἐμὲ γοῦν ἰάσατο πολλάκις Ἀσκλήπιος κάμνοντα ὑπαγορεύσας φάρμακα.
8) Libanius, Ep. 930 (ed. Wolf 1738).
9) Libanius, Ep. 319; Ep. 1434 b.
10) Libanius, Ep. 639.
11) Libanius, Ep. 618. 620.

Zeitgenosse Kaiser Julians, der berühmte Rhetor Acacius, den Asklepios gefeiert[1] und die Zerstörung der Tempel des Heilgottes als eine der schwersten Schädigungen der religiösen Interessen der Altgläubigen beklagt[2]. Nicht alle Tempel des Asklepios sind jedoch schon im vierten Jahrhundert aufgehoben worden. Acacius selbst weiss von solchen, die vor der Wut der Zerstörer verschont geblieben sind, und von Inschriften, welche, von den Gläubigen gesetzt, die Hilfe erfahren, die Wunderkraft des Gottes verkündeten. Noch bestimmter setzt Hieronymus voraus, dass Asklepios zu seiner Zeit noch Anhänger zählte, die in gewohnter Weise in seinem Tempel die Nacht zubrachten[3]. Zu den eifrigsten Verehrern des Heilgottes zählten im fünften Jahrhundert die neuplatonischen Philosophen. Als der Philosoph Plutarch († 432) krank geworden war, brachte er die Nacht in der Vorhalle des Tempels des Gottes zu, und dieser verordnete ihm die Kur, der er sich unterwerfen sollte. Aehnlich wandte sich der Genosse Plutarchs Domninus in einer Krankheit an Asklepios[4]. Noch inniger waren die Beziehungen, die Proclus zu dem Gotte unterhielt. Er hatte seine Wohnung in der nächsten Nähe des Asklepiostempels gewählt, so dass er denselben ungestört besuchen konnte[5]. Als er einst an der Gicht litt, erschien ihm Asklepios im Traume und untersuchte aufs sorgfältigste die leidenden Glieder; am andern Morgen war die Krankheit verschwunden, und bis an sein Alter blieb er von derselben verschont[6]. Durch sein Gebet hat er ein andres Mal Asklepios veranlasst, die Tochter eines seiner Freunde von tödlicher Krankheit zu heilen. Ihm selbst ist der Gott bei seiner letzten Krankheit beigestanden[7].

Neben Asklepios erfreuten sich in der Kaiserzeit vor allen andern Serapis und Isis als Heilgötter besonderer Gunst[8]. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zählte der Rhetor Aristides nicht weniger als dreiundvierzig Serapistempel allein. Wie der bekannteste unter denselben, das Serapeum von Kanopus, so sind sie wohl sämtlich von Kranken aufgesucht worden, die von dem Gotte sei's die Offenbarung der zu befolgenden Kur, sei's unmittelbare Heilung erhofften[9]. Gemeinsam mit Serapis, mitunter jedoch auch in selbständiger Weise, übte Isis die Heilkunde aus[10]. In allen Gegenden des Reiches waren die Heiligtümer der alexandrinischen Gottheiten zu finden. Selbst nachdem das berühmteste unter ihnen zerstört war, bestand der Kult des Serapis und der Isis fort. Nicht blos Anhänger der alten Religion, sondern selbst Christgläubige suchten bei ihnen Rettung von ihren Leiden[11].

Neben den grossen Heilgöttern, deren Verehrung über das ganze Reich verbreitet war, gab es in der Kaiserzeit eine ganze Reihe von Göttern, die,

1) Sievers, Libanius S. 276.
2) Libanius, Ep. 607.
3) Hieronymus, In Esaiam 65.
4) Suidas, Lexikon s. v. Δομνῖνος.
5) Marinus, Vita Procli 29.
6) Marinus 31.
7) Marinus 29. 30.
8) Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie, Serapis, Isis etc. (1884) S. 156 ff.
9) Strabo XVII, 1, 17.
10) Diodor. Sicul. I, 25; Tibull. I, 3, 27.
11) Serapis: Petrus der Iberer, deutsch von Raabe S. 71. — Isis: Sophronius, Laudes in ss. Cyrum et Joan. 25 (Migne gr. 87, 3412); Cyrill. Al., hom. 18 (Migne 77, 1101).

wennschon sie meist nur örtliche Bedeutung besassen, nichtsdestoweniger dazu beigetragen haben, die Sitte des Tempelschlafes allenthalben einzubürgern und lebendig zu erhalten. Die meisten orakelspendenden Gottheiten dieser Zeit dürften von den Kranken zu Heilzwecken in Anspruch genommen worden sein: Apollo-Sarpedon in Seleucia, Faunus in Italien [1], Hemithea in der Chersones [2]. Als Krankenheiler galten die Dioskuren [3], der Gott Men in Kleinasien, wohl auch der Kabir von Thessalonich und die Matrone von Antiochia [4].

In allen Gegenden des Reiches bestand also im vierten und fünften Jahrhundert der Kultus der Heilgötter. Sie erfreuten sich einer solchen Gunst, und ihre Dienstleistungen galten als so unentbehrlich, dass es für die Kirche ein aussichtsloses Unternehmen gewesen wäre, sie einfach zu verdrängen. Sie hat es daher gar nicht versucht. Sie hat den Glauben an das Vorhandensein höherer Mächte, welche den Kranken Heilmittel offenbaren oder sie unmittelbar heilen, niemals beanstandet und sich damit begnügt, die bisherigen Heilgötter durch christliche Märtyrer zu ersetzen. Mit der grössten Leichtigkeit hat sich daher auf dem Gebiete des übernatürlichen Heilwesens der Uebergang von der alten zur neuen Religion vollzogen: nur selten haben sich die neuen Verhältnisse so genau den alten angepasst wie gerade hier.

Einen lehrreichen Einblick in die unter solchen Bedingungen zustande gekommene Heiltätigkeit der christlichen Märtyrer gewähren eine Reihe vereinzelter Angaben aus dem vierten und fünften Jahrhundet [5], ganz im besondern aber einige Berichte von Schriftstellern des sechsten Jahrhunderts. Diese Berichte bilden gewissermassen ein Gegenstück zu den Heilungsgeschichten, die in den Tempeln der grossen Heilgötter auf besondern Tafeln verzeichnet waren [6], von denen ein Teil sich erhalten hat [7]. Bereits im Sprachgebrauch zeigt sich eine auffallende Aehnlichkeit zwischen beiden [8]. Noch grösser jedoch ist die Uebereinstimmung in dem Heilverfahren und den Heilungen, über welche sie berichten. Hier wie dort eine grosse Anzahl von Kranken, welche die Nacht im Heiligtum zubringen. Vergeblich haben sie bei den Aerzten Genesung gesucht. Ihre Krankheiten sind derart, dass nur überirdische Hilfe sie retten kann. Diese Hilfe wird ihnen dadurch zuteil, dass während der Nacht, hier der Heilgott, dort der Heilmärtyrer ihnen erscheint und sich ihrer annimmt. In den meisten Fällen begnügen sich beide mit der Anordnung irgend einer Kur. In der Bestimmung derselben halten sich die Märtyrer genau an die Tradition ihrer Vorgänger. Mitunter sehn jedoch auch sie sich veranlasst, unmittelbar einzugreifen und der Krankheit mit eigner Hand zu steuern.

Die Zahl der Märtyrer, in denen sich die Tätigkeit der alten Heilgötter

---

1) Preller-Jordan, Röm. Mythol. I S. 383.
2) Diodor. Sicul. V, 63.
3) Deubner S. 79.
4) Chrysostomus, adv. Iudaeos 1.
5) Gregor. Nyss., In quadrag. Martyres, Migne 46, 784; Ambrosius, de pass. s. Agnetis, Serm. 90; Schnudi, bei Zoega S. 424; Petrus der Iberer S. 104.
6) Strabo VIII, 6, 15; XVII, 1, 17.
7) Eine Marmortafel aus dem Tempel des Asklepios in Rom gibt vier wunderbare Heilungsgeschichten, C. I. G. n. 5980. Von den sechs Stelen, die im Asklepiostempel zu Epidaurus standen, sind bis jetzt zwei wieder aufgefunden worden, s. Thraemer a. a. O. II, 1686 f. Sie verzeichnen gegen fünfzig wunderbare Kuren.
8) Deubner S. 10 ff., 70 ff., 80 ff.

fortgesetzt hat, ist eine sehr bedeutende gewesen. Einen grösseren Ruf haben jedoch die wenigsten unter ihnen erlangt. Bei dem engen Anschlusse der christlichen Sitte an die heidnische kann die Erklärung dieser Tatsache nur in der Verschiedenartigkeit des Erbes gesucht werden, das sie überkommen haben. Während die meisten die Tätigkeit von Heilgöttern fortsetzten, die nur lokale Berühmtheit erlangt hatten, ist einigen wenigen die Hinterlassenschaft der gefeiertsten und berühmtesten unter diesen Göttern zugefallen.

II.

1. Ein solches volles Erbe scheinen vor allen andern Märtyrern Cosmas und Damianus angetreten zu haben.

Das einzigartige Ansehen, in welchem diese beiden Märtyrer in der alten Kirche gestanden haben, erhellt schon daraus, dass drei verschiedene Länder sie für sich in Anspruch genommen und um die Ehre gestritten haben, ihre Gräber zu besitzen. Und zwar stritten sie mit solchem Eifer, dass die Kirche sich schliesslich veranlasst fand, die Ansprüche der drei Länder als gleichberechtigt anzuerkennen. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Annahme ergaben, hat sie dadurch zu lösen gesucht, dass sie das Dasein dreier Brüderpaare namens Cosmas und Damianus statuierte, die alle drei bei Lebzeiten den ärztlichen Beruf ausgeübt hätten und ihre Heiltätigkeit nach dem Tode fortsetzten[1]. Sie kennt zwei Brüder Cosmas und Damianus, die in Rom die Heilkunde unentgeltlich ausgeübt, einen Kaiser geheilt und zahlreiche Heiden für den Glauben gewonnen haben, um schliesslich in Rom den Märtyrertod zu erleiden und daselbst bestattet zu werden[2]. Von diesen unterscheidet sie ein anderes Brüderpaar gleichen Namens, asiatischer Abstammung, das gleichfalls die Heilkunde unentgeltlich ausgeübt und Menschen und Tiere geheilt hat, aber allerdings eines natürlichen Todes gestorben ist und in Pherna in Aegypten[3] seine letzte Ruhestatt gefunden hat[4]. Als drittes Paar kennt sie endlich zwei Brüder Cosmas und Damianus, die in Aegae in Cilicien durch ihre Wunderkuren weithin bekannt und in eben dieser Stadt während der diokletianischen Verfolgung als Märtyrer hingerichtet worden sind[5].

Welches von diesen drei Märtyrerpaaren indessen als das ältere und folglich als das authentische zu gelten hat, ist unschwer zu entscheiden. Denn während die römische Legende nachweislich spätern Ursprungs ist[6], während das erste Zeugnis für das selbständige Bestehen des Kultes der asiatischen Märtyrer dem neunten Jahrhundert entstammt[7], Pherna übrigens zu keiner Zeit eine mehr als lokale Bedeutung erlangt zu haben scheint[8], lässt sich die Verehrung der Märtyrer von Aegae bereits am Ende des vierten Jahrhunderts nachweisen[9] und von dieser Zeit an, wenigstens an einem Orte, mit genügen-

1) Wagnereckius, Syntagma historicum de sanctis anargyris Cosma et Damiano (1660) S. 2 ff.; Tillemont V, 1, S. 424 f.
2) Wagnereckius S. 253. 232.
3) Wagnereckius S. XI f.
4) Wagnereckius S. 4 ff.
5) Wagnereckius S. 276 ff.
6) Tillemont V, 1, S. 425.
7) Lobrede des Nicetas David, Bischofs von Paphlagonien † 890, bei Wagnereckius S. 60.
8) Wagnereckius S. XI.
9) Zu Aleppo: Panegyrikus auf Rabulas von einem gleichzeitigen Edessener, bei Bickell, Ausgew. Schriften der syr. Kirchenv. S. 170.

der Deutlichkeit verfolgen.

Dieser Ort ist Constantinopel. Nach einer Angabe, die zu beanstanden kein genügender Grund vorliegt, wäre ihnen hier bereits unter der Regierung Kaiser Theodosius' II. eine Kirche errichtet worden[1]. Jedenfalls gab es zur Zeit Kaiser Justinians in Constantinopel eine diesen Märtyrern gewidmete Kirche, die, da sie als von altersher bestehend bezeichnet wird, jedenfalls noch dem fünften Jahrhundert angehört[2]. Sie stand in der Tiefe des Meerbusens auf einem Abhang, an einer gewaltig steilen Stelle. Sie wird als ein schmuckloser und gewöhnlicher Bau geschildert, eine Tatsache, die auf eine nur mässige Beliebtheit der in ihr verehrten Märtyrer zurückschliessen lässt. Eine wirkliche Bedeutung im religiösen Leben der Reichshauptstadt scheinen denn auch Cosmas und Damianus erst infolge des grossen Wunders erlangt zu haben, das sie an Kaiser Justinian verrichteten. Als nämlich der Kaiser so schwer erkrankt war, dass die Aerzte ihn bereits aufgegeben hatten, erschienen ihm die Heiligen und retteten ihn auf unerwartete und wunderbare Weise. Zum Danke für seine Errettung liess Justinian die Kirche des Cosmas und Damianus umbauen und auf eine der Märtyrer würdige Weise ausstatten[3].

Die Gunst, die Justinian dem Brüderpaare zuwandte, noch mehr jedoch der Beweis von Wunderkraft, den sie an dem Manne abgelegt hatten, der im Mittelpunkte der damaligen Zeit stand, dürfte als ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte des Kultes der beiden Märtyrer im ganzen Reiche anzusehen sein. Jedenfalls muss von dieser Zeit an ihr Kult in Constantinopel selbst eine grössere Bedeutung erlangt haben. Es bezeugen dies nicht bloss die zwei weitern zu ihren Ehren errichteten Kirchen[4], sondern noch zahlreiche Wunder, die sie in der Reichshauptstadt vollbracht haben. Die uns überkommenen Berichte über diese Wunder[5] entstammen zum grösseren Teile dem sechsten Jahrhundert[6]. In der deutlichsten Weise lassen sie das hohe Ansehen erkennen, dessen sich damals Cosmas und Damianus in allen Kreisen der Bevölkerung zu erfreuen hatten. Ununterbrochen strömten die Kranken ihrem Heiligtume zu, in ihrer Zahl selbst Heiden und Juden[7]. Im vollsten Vertrauen zu der Wundermacht der Märtyrer erwarteten sie die Heilung aller ihrer Leiden[8]. Zu diesem Zwecke brachten sie die Nacht in ihrer Kirche zu, meist in grosser Zahl, Männer und Weiber, auf ihren Decken liegend[9], um im Schlafe einer himmlischen Erscheinung gewürdigt zu werden. Die Wünsche

1) Tillemont V, 1 S. 289; Codinus, de aedif. Constantinop. S. 93 ed. Becker.
2) Procopius, de aedif. I, 6.
3) Procopius a. a. O.
4) Tillemont V, 1 S. 289.
5) Bei Wagnereckius S. 452 ff. Die daselbst edierten Sammlungen (s. S. 452. 518) von Miracula sind jedoch nicht die einzigen, die in Umlauf waren. Denn von den drei Wundergeschichten der Brüder, welche auf der zweiten nicaenischen Synode zur Verlesung kamen (Mansi XIII S. 64), bieten sie nur die zwei letzten.
6) Sophronius kennt in seiner Narratio miraculorum ss. Cyri et Ioannis 30 wenigstens die zweite der von Wagnereck edierten Sammlungen und führt aus derselben eine Wundergeschichte an = Wagnereck, Mirac. 24 S. 480. Der bereits sehr entwickelte Bilderkultus, den einige Wundergeschichten voraussetzen (Mir. 13 S. 394; Mir. 28 S. 610), lässt auf die zweite Hälfte des 6. Jhs. schliessen, vgl. Mir. 17 S. 412. Als Schauplatz der erzählten Ereignisse wird überall Constantinopel vorausgesetzt, S. 322. 412. 424. 496. 510. 524 u. ö.
7) Mir. 9 S. 346.
8) Mir. 26 S. 494.
9) Mir. 24 S. 480.

der einen wurden sofort erfüllt, andre mussten mehrere Tage, einzelne sogar mehrere Monate auf die ersehnte Hilfe warten[1]. Unter den verschiedensten Gestalten erschienen die Heiligen den Kranken. Den einen verordneten sie die zu befolgende, in beinahe allen Fällen denkbar absonderlichste und widersinnigste Kur[2], die andern heilten sie durch Handauflegung oder durch irgend eine andere unmittelbare Wunderwirkung[3].

Der Einblick, den die byzantinischen Wundergeschichten in die Heiltätigkeit des Cosmas und Damianus gestatten, hat für die Geschichte der Heiligenverehrung einen um so höhern Wert, als sonst nur dürftige Nachrichten über den Kult der beiden Märtyrer vorliegen. Es beruht dies jedoch lediglich auf Zufall[4]. Jedenfalls dürfte es unzulässig sein, aus der Dürftigkeit sonstiger Nachrichten den Schluss zu ziehen, dass der Kult der beiden Heiligen bloss in der Reichshauptstadt in besonderm Ansehen gestanden habe oder gar in ihr aufgekommen sei. In Constantinopel selbst war übrigens das Bewusstsein lebendig, dass der in Rede stehende Kult kein einheimischer sei und die Leiber des Cosmas und Damianus in der Stadt Cyrrhus in Nordsyrien ruhten[5]. In der freigebigsten Weise hatte übrigens Kaiser Justinian mit Rücksicht hierauf diese Stadt behandelt, indem er sie mit festen Mauern umgab, mit einer Wasserleitung versah und mit herrlichen Bauten schmückte[6].

Kann daher Constantinopel als Ausgangspunkt des Kults des Cosmas und Damianus nicht angesehen werden, so ist ebensowenig anzunehmen, dass die Brüder erst in dieser Stadt, etwa unter der Einwirkung irgend eines antiken Kultes, zu wundertätigen Krankenheilern geworden sind[7]. Denn lange bevor sie in Constantinopel zu Ansehen gelangten, haben sie sich, zumal in Syrien, als Krankenheiler erwiesen. Ums Jahr 400 hat Rabulas, der spätere Bischof von Edessa, mit angesehen, wie in einer Kapelle des Cosmas und Damianus bei Aleppo ein blinder Mann das Augenlicht wieder erhalten hat[8]. Ebenso setzt die Tatsache, dass Bischof Nonnos von Edessa (457—470) in seinem Krankenhause eine Märtyrerkapelle für Cosmas und Damianus hat errichten lassen, den Glauben an die Heiltätigkeit dieser beiden Märtyrer voraus[9].

An welchem Orte aber ist dieser Glaube aufgekommen? — Schwerlich an dem Orte, der sich seit dem vierten, vielleicht auch erst dem Anfange des fünften Jahrhunderts im Besitze der Reliquien der Heiligen befand, in Cyrrhus. Die Akten des Martyriums des Cosmas und Damianus legen vielmehr die Annahme nahe, dass dieser Ort Aegae gewesen ist, und ihren Andeutungen

---

1) Mir. 23 S. 474; Mir. 1 S. 306.
2) Mir. 3 S. 322; Mir. 8 S. 388.
3) Mir. 1 S. 312; Mir. 12 S. 387; Mir. 19 S. 442.
4) Dass es ausser den Sammlungen byzantinischer Wundergeschichten zum mindesten noch ein Werk über die Wirksamkeit der Brüder im Orient gegeben hat, zeigt eine Notiz bei Suidas s. v. Χριστόδωρος, der zufolge ein gewisser Christodorus aus Theben Miracula ss. Cosmae et Damiani verfasst hat.
5) Mirac. 27 S. 496 ist die Rede von einem Weibe ἐκ τῶν Κυρεστηκῶν μερῶν τῆς ἀνατολῆς, ἔνθα τὰ τίμια λείψανα τῶν θαυμαστῶν τούτων ἁγίων καὶ θεραπόντων τοῦ Χριστοῦ Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ ἀπόκεινται.
6) Procopius, de aedif. II, 11.
7) Vgl. Deubner S. 77 ff.
8) Panegyrikus auf Rabulas S. 170.
9) Edessenische Chronik n. 68, bei Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik (1892) S. 114.

dürfte ein um so höherer Wert beizumessen sein, als sie aus einer Zeit stammen, in der Cyrrhus längst als der Mittelpunkt des Kultes der beiden Brüder galt.

Nicht als Märtyrer von Cyrrhus, sondern von Aegae kennen in der Tat die Märtyrerakten den Cosmas und Damianus. Selbst der Geburt nach können sie Cyrrhus nicht angehört haben, da sie durchweg als Araber bezeichnet werden[1]. Die Legende lässt sie in Aegae unentgeltlich ihre ärztliche Tätigkeit ausüben, für ihren Glauben Zeugnis ablegen, den Märtyrertod erleiden und bestattet werden. Eine Beisetzung ihrer Leiber in Cyrrhus deutet sie in keiner ihrer besondern Gestaltungen auch nur an. Nur infolge einer Translation können daher die Gebeine der Brüder nach Cyrrhus gelangt sein. Derartige Ueberführungen sind jedoch erst seit der Zeit des Constantius üblich geworden[2]. Die erste Bezeugung des Vorhandenseins der Reliquien in Cyrrhus findet sich übrigens erst bei Theodoret[3]. Die Leiber des Cosmas und Damianus dürften daher mehrere Jahrzehnte in Aegae gelegen haben. Aus dieser Tatsache dürfte sich aber ohne Schwierigkeit erklären, warum und auf welchem Wege die Brüder in den Ruf wunderbarer Heiltätigkeit gelangt sind.

Die Stadt Aegae nämlich hat, und dies ganz besonders im dritten und den ersten Dezennien des vierten Jahrhunderts, einen der bedeutendsten Mittelpunkte des Asklepioskultes gebildet. An Ansehen scheint sie Epidauros und Pergamos wenig nachgestanden zu haben[4]. Sie war im Besitze eines Tempels des Asklepios, der das höchste Ansehen sowohl bei dem Volke als bei den Philosophen genoss[5]. Da der Gott den in seinem Heiligtume die Nacht zubringenden Kranken zu erscheinen und sie zu heilen pflegte[6], verehrten ihn Unzählige als Erretter und Arzt. Keine andre Gottheit erfreute sich in Cilicien einer solchen Gunst wie Asklepios. Eusebius hat ihn geradezu den Dämon der Cilicier genannt. Aber auch ausserhalb ihres Landes stand er in hohem Ansehen, und bis aus Assyrien kamen die Kranken, um durch seine Vermittelung die Gesundheit wieder zu erlangen[7]. Das hohe Ansehen, in dem der Asklepiostempel von Aegae stand, ist für ihn verhängnisvoll geworden. Als das Heiligtum eines Dämons, der mehr als andre die Seelen der Menschen verführe und verderbe, hat ihn Kaiser Constantin von Grund aus zerstören lassen[8].

Mit Unrecht hat jedoch Eusebius diese Tat als das Ende der Herrschaft des Gottes in seinem Lande gepriesen. Denn der Dämon Ciliciens hat auch nach dem Verluste seines Heiligtums noch lange Jahre seine Herrschaft geübt. Nicht bloss in den Augen des Libanius[9] blieb Aegae eine heilige Stätte. Auch die heidnischen Bewohner der Stadt fuhren fort, Asklepios als ihren

1) Acta Sanct. Bolland., Sept. VII S. 469.

2) Paulinus Nol., Carm. XIX, 321 f.: Ut Constantino primum sub Caesare factum est . . . Martyres accitos transferrent in nova terrae Hospitia. Dass Paulinus hier Constantin mit Constantius verwechselt, zeigt der Vergleich mit Hieronymus, de viris illustr. 7 und Chronicon a. 355.

3) Die Stellen Acta Sanct. S. 469; Tillemont V, 1 S. 288.

4) Basilius Seleuc., Mirac. protomartyr. Theclae, praef. (Migne gr. 85, 561).

5) Eusebius, Vit. Constant. III, 56.

6) Philostratus, Vit. Apollonii I, 8; Vit. Sophist. II, 4, 1; Eusebius l. c.; Sozomenus II, 4.

7) Philostratus, Vit. Apollonii I, 9.

8) Eusebius, Vit. Const. III, 56.

9) Libanius, pro templ. 9.

Gott anzusehen. Unter der Regierung Kaiser Julians ging ihre ernste Sorge dahin, seinen zerstörten Tempel wieder aufzurichten[1]. Gewiss haben sie ihn auch angerufen, seine Hilfe in Anspruch genommen und hat sich der Gott an ihnen nicht unbezeugt gelassen.

Unter diesen Umständen konnte Asklepios endgültig nur dadurch beseitigt und überwunden werden, dass seine Gegner ihm Nebenbuhler entgegenstellten, die dieselbe Tätigkeit ausübten und ihn dadurch überflüssig machten.

Zu seinen Nebenbuhlern in Aegae wurden zunächst Cosmas und Damianus.

Zu welcher Zeit und unter welchen Verhältnissen sie die Tätigkeit des Heilgottes übernommen haben, lässt sich zwar auf Grund der sehr lückenhaften Ueberlieferung nicht mehr bestimmen. Allein wenn Cosmas und Damianus in späterer Zeit genau in derselben Art und Weise wie Asklepios zu wirken pflegten, wenn auch sie in nächtlichen Erscheinungen und durch die Verordnung derselben Mittel ihre Heilungen bewirkten[2], so hat es gewiss mehr als nur eine blosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie die ihnen eigentümliche Heiltätigkeit nicht erst in Cyrrhus auszuüben begonnen haben, wo jede Spur von Heilgöttern fehlt, dass sie dieselbe vielmehr in derjenigen Stadt übernommen haben, die in der ganzen Welt als Sitz des bedeutendsten Heilgottes bekannt war, in der sie zudem längere Zeit gelebt, in der sie gelitten hatten und bestattet worden waren.

2. Eine kräftige Stütze findet diese Annahme in der Legende des Zenobius und der Zenobia[3].

Die Geschichte dieser Märtyrer zeigt die auffallendste Aehnlichkeit mit der des Cosmas und Damianus. Hier wie dort handelt es sich um Geschwisterpaare, die um dieselbe Zeit, gegen Ende des dritten Jahrhunderts, in Aegae gelebt und unter demselben Statthalter in dieser Stadt das Martyrium erlitten haben. Wie Cosmas und Damianus übte auch Zenobius unentgeltlich den ärztlichen Beruf aus. Selbst nachdem er zur bischöflichen Würde erhoben worden war, setzte er seine Heiltätigkeit fort. Alle Kranken, selbst diejenigen, welchen die Aerzte nicht zu helfen wussten, hat Zenobius im Namen Jesu Christi geheilt. Sein Ruf stand so fest, dass bis von Antiochia her die Kranken ihn aufsuchten und selbst eine vornehme Jüdin ihn um seine Hilfe anging[4]. Wegen seines christlichen Bekenntnisses zum Tode verurteilt, erlitt Zenobius gemeinsam mit seiner Schwester das Martyrium. Sie wurden zuerst auf einen feurigen Rost gelegt, sodann in siedendes Pech geworfen, und als ihnen alles nichts geschadet, mit dem Schwerte hingerichtet. Ihre Leiber wurden vor die Stadt geworfen, des Nachts aber von den Glaubensgenossen bestattet[5].

Die Uebereinstimmung zwischen der Legende des Cosmas und Damianus und der des Zenobius und der Zenobia ist eine so auffallende, dass die eine notwendig von der andern abhängig sein muss. Auf welcher Seite aber die Abhängigkeit zu suchen ist, dürfte nicht schwer zu entscheiden sein. Denn

---

1) Zonaras, Chron. XIII, 12 bei Sievers, Libanius S. 116.
2) Gregor. Tur., de glor. martyr. 98.
3) Acta Sanct., Octob. XIII S. 254 ff.
4) L. c. S. 259 f.
5) L. c. S. 262 f.

aus dem ganzen Charakter der Zenobiuslegende ergibt sich, dass dieselbe jedenfalls erst zu einer Zeit ausgebildet worden ist, in der der Kult des Cosmas und Damianus bereits bestand und hohes Ansehen genoss. Ihr Zweck kann also nur darin bestanden haben, ein Gegenstück zu der Legende der Brüder zu liefern[1]; aller Wahrscheinlichkeit nach, um einen neuen Kult wundertätiger Märtyrer zu legitimieren, der in Aegae aufgekommen war, nachdem diese Gemeinde aus allerdings schwer zu erratenden Gründen die Leiber ihrer ersten Märtyrer an Cyrrhus abgegeben hatte.

Indessen selbst wenn diese Vermutung nicht zutreffen sollte, so würden nichtsdestoweniger die Legende und der Kult des Zenobius und der Zenobia einen lehrreichen Beweis liefern für die Lebendigkeit, mit der in Aegae die Erinnerung an den Heilgott Asklepios und an dessen Wirksamkeit fortgelebt hat, und für die Leichtigkeit, mit der unter dem Einfluss dieser Erinnerungen christliche Märtyrer zu wundertätigen Krankenheilern geworden sind. Denn dass Zenobius und Zenobia auch nach ihrem Tode der Gemeinde von Aegae als Heilmärtyrer gegolten haben, lehren nicht bloss Rückschlüsse aus ihrer Legende, sondern noch das bedeutende Ansehen, zu welchem sie in der orientalischen Kirche gelangt sind[2]. Wenn sie sich in derselben nicht noch mehr hervorgetan haben, so liegt dies wohl hauptsächlich daran, dass bereits vorher Cosmas und Damianus das Erbe des Heilgottes von Aegae angetreten hatten[3].

1) Es zeigt dies ganz im besondern die ganz ungeschickte Einführung der Zenobia in die Legende, Acta Sanct. S. 262.

2) Tillemont V, 1 S. 285 f.

3) Als Instanz gegen diese Annahme könnte man schwerlich geltend machen, dass sich auf diese Weise nicht erkläre, weshalb das betreffende Erbe nicht an einen einzelnen Märtyrer, sondern an ein Märtyrerpaar übergegangen ist. Denn so gut wie ein einzelner Märtyrer zwei Götter beerbte (s. die Geschichte der Thecla), konnte die Hinterlassenschaft eines Gottes auf zwei Märtyrer übertragen werden (s. die gleich zu erörternde Geschichte des Cyrus und Johannes), wo immer nur die Namen derselben durch die Ueberlieferung enge miteinander verbunden worden. Derartige Märtyrerpaare kommen aber in der altchristlichen Legende nicht selten vor, sei's dass tatsächlich nur die zwei betreffenden Christen miteinander gelitten, sei's dass sie sich in besonderer Weise unter ihren Leidensgenossen hervorgetan oder dass ihre Namen aus irgend einem Grunde in der ersten Reihe einer grössern Gruppe standen und zur abgekürzten Bezeichnung derselben dienten. Lehrreich in dieser Beziehung sind die Epigrammata des Damasus und seiner Nachahmer. Von den 107 Namen, die sie bieten, sind nicht weniger als 20 zu Paaren vereinigt (Ep. 7. 8. 23. 26. 29. 47. 49. 58. 87. 91 ed. Ihm); zahlreiche andere Beispiele in allen Martyrologien. Für die Geschichte der einzelnen Kulte ist es daher in der Regel gleichgültig, ob das Objekt derselben aus einem einzelnen Märtyrer oder einem Märtyrerpaar besteht. Aus diesem Grunde legt die Tatsache, dass Cosmas und Damianus ein eng verbundenes Paar bilden, keineswegs die Annahme nahe, dass dieses Märtyrerpaar an die Stelle eines Götterpaares, und zwar der Dioskuren, getreten sei (s. Deubner S. 77 ff., vgl. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, 1902, S. 48). Wohl waren die Dioskuren σωτῆρες nicht bloss im Seesturm und in der Schlacht, sondern auch in der Krankheit (Stellen bei Deubner S. 79). Allein die Heiltätigkeit tritt in der Geschichte ihres Kults nirgends in besonderer Weise zutage. Sie waren keine medizinischen Gottheiten wie Asklepios, Serapis und andere. Zudem ist gar nicht einzusehen, an welchem Orte die Heiltätigkeit der Dioskuren zuerst auf Cosmas und Damianus übertragen worden wäre. Doch nicht in Constantinopel, woselbst die heidnische Vergangenheit schwächer nachwirkte als in andern Städten, wo übrigens die Brüder erst von Justinian an ein Ansehen erlangt haben, das die Verbreitung ihres Kultes im Osten erklärt? Oder in Cyrrhus? Aber nichts verrät, dass der Kult der Dioskuren in dieser Stadt bestanden hat. Gewiss werden zu verschiedenen Malen die heidnischen Brüder in der auf die christlichen Brüder bezüglichen Literatur genannt und sind hie und da einige Züge aus ihrem Bilde auf Cosmas und Damianus übertragen worden. Allein es ist dies doch erst zu einer Zeit geschehen, in der diese letztern längst in hohem Ansehen standen, wo es daher sowohl für die Heiden (Deubner S. 77) als die Christen (ibid. S. 78) nahe lag, sie mit den Dioskuren in Parallele zu bringen.

3. Glücklicher im Wettstreite mit Cosmas und Damianus war ein andres Märtyrerpaar, Cyrus und Johannes.

Nicht minder indessen als den grossen Taten, die sie verrichtet, den zahllosen wunderbaren Heilungen, die sie in ihrem Heiligtum zu Menuthis vollbracht haben, verdanken Cyrus und Johannes die Berühmtheit, zu der sie in der ganzen Christenheit gelangt sind, der Tatsache, dass sie, wenn auch erst nach einer fast zweihundertjährigen Wirksamkeit, einen Geschichtschreiber gefunden haben, der ihre Heilwunder verzeichnet hat: Sophronius, den spätern Patriarchen von Jerusalem[1].

Ein doppelter Beweggrund hat Sophronius zur Abfassung seines grossen Werkes veranlasst. Zunächst wollte er damit den beiden Märtyrern seinen Dank dafür abstatten, dass sie ihn von einem schweren Augenleiden geheilt[2]. Nicht minder trieben ihn jedoch die Märtyrer selbst zum Schreiben an[3]. Er hat sich seiner Aufgabe in der Weise entledigt, dass er aus der unübersehbaren Zahl von Wundern, die sie gewirkt haben, einige wenige ausgewählt hat, und zwar solche, die er selbst mit erlebt oder von denen er durch Augenzeugen gehört hatte[4]. Denn nur durchaus beglaubigte Geschichten wollte er seinen Lesern bieten. Allein sobald es sich um Heilige handelte, verlor Sophronius jeden Massstab der Beurteilung. In der naiven Kritiklosigkeit, mit der er alles annimmt, unterscheidet er sich nur wenig von den Ungebildetsten unter seinen Zeitgenossen. Die Motive persönlicher Dankbarkeit, die er den Märtyrern von Menuthis gegenüber empfand, verdunkelten vollends seinen Blick. In dieser wie in so mancher andern Beziehung erinnert er in auffallender Weise an Gregor von Tours. Aber auch die Ausführlichkeit und Anschaulichkeit der Berichterstattung hat er mit seinem gallischen Zeitgenossen gemein. Seine Wundergeschichten gehören darum zu den wertvollsten Urkunden des Märtyrerkults. Ganz im besondern eröffnen sie uns einen überaus lebendigen Einblick in das Treiben, das am Ende des sechsten und zu Beginne des siebenten Jahrhunderts im Tempel des Cyrus und Johannes geherrscht hat.

Dieser Tempel übte damals eine seltene Anziehungskraft. Nicht bloss aus dem benachbarten Alexandrien[5] und den übrigen Teilen Aegyptens und Libyens[6], sondern aus weiter Ferne strömten ihm die Gläubigen zu[7]. Sie kamen aus dem Abendland und, in noch grösserer Zahl, aus dem Orient, aus Galatien, Cilicien, Asien, den Inseln, Phönizien, Constantinopel, Bithynien, Thracien, Syrien, Medien, Aethiopien, überhaupt aus allen Ländern unter der Sonne[8]. Der grossen Mehrzahl nach waren diese Pilger Kranke, behaftet zum Teil mit den schmerzhaftesten und gefährlichsten Krankheiten. Die Schüler des Hippokrates und Galen hatten gegen dieselben nicht das geringste auszurichten vermocht[9]. Oft waren sie nicht einmal in der Lage gewesen,

1) Sophronius, Narratio miraculorum ss. Cyri et Ioannis, Migne gr. 87, 3424 ff. Das Werk ist zu Menuthis zwischen den Jahren 610 und 620 entstanden, s. Migne S. 3437 Anm. 18.
2) Mir. 70 und Laudes in ss. Cyrum et Ioannem 8 f.
3) Mir. 3.
4) Laudes 30 ff.
5) Mit den an Alexandrinern bewirkten Heilwundern befassen sich Mir. 1—35.
6) Heilungen Kranker aus diesen Gegenden werden erzählt Mir. 36—50.
7) Ueber diese Fremden handeln Mir. 51—70.
8) Mir. 51.
9) Mir. 15. 27.

eine richtige Diagnose zu stellen[1], und hatten dann in ihrer Unwissenheit und Ohnmacht die Krankheiten einfach für unheilbar erklärt[2]. Alle ihre Hoffnung setzten deshalb die Leidenden auf die Märtyrer. Keiner zweifelte, dass es denselben möglich sei, ihm zu helfen[3]. Ihr Vertrauen war ein so lebendiges, dass es auch dann nicht erschüttert wurde, wenn die Hilfe sich nicht sofort einstellte. Geduldig brachten sie ein ganzes Jahr, wo es not tat, eine noch längere Zeit, in Menuthis zu[4]. Jede Nacht aber legten sie sich in der Nähe des Grabes der Heiligen zum Schlafe nieder[5] in der Hoffnung, einer Erscheinung derselben gewürdigt zu werden. Diese Hoffnung wurde nicht getäuscht. Denn genau in derselben Weise wie Cosmas und Damianus pflegten auch die Märtyrer von Menuthis ihren Verehrern des Nachts zu erscheinen und die erbetene Hilfe zu gewähren. Ihre Erscheinungen erfolgten bald im Traume, bald in Wirklichkeit, sei's dass sie sich begnügten, den Kranken die zu befolgende, meist mehr als absonderliche Kur zu verschreiben[6], sei's dass sie es für angezeigt ansahen, in unmittelbarer Weise der Krankheit entgegenzuwirken[7]. In dem einen wie in dem andern Falle war der Erfolg ihrer Tätigkeit ein vollständiger. Geradezu unermesslich war die Zahl der Kranken, die im Tempel zu Menuthis die ersehnte Hilfe gefunden haben[8].

Gewiss entspricht das Bild, das Sophronius von den ärztlichen Erfolgen des Cyrus und Johannes entworfen hat, der Wirklichkeit nur in sehr beschränktem Masse. Von Kranken, die Menuthis in demselben Zustande verliessen, in dem sie gekommen waren — und ihre Zahl wird keine geringe gewesen sein — schweigt er beharrlich. In der Beurteilung der Krankheiten, von denen er die grosse Mehrzahl der Leidenden geheilt werden lässt, macht er sich der masslosesten Uebertreibungen schuldig[9]. Wie lange die Besserung, die sicherlich viele Kranke zu Menuthis erfahren haben, angedauert hat, ist eine Frage, für die ihm jedes Interesse fehlt. Und noch mehr dürfte die Phantasie seiner Gewährsmänner die Dinge vergröbert und einfache psychische Einwirkungen in grobe Wundergeschichten umgesetzt haben.

Allein so viele Wunder man auch von der langen Liste des Sophronius abstreichen möchte, so bliebe nichtsdestoweniger die Tatsache bestehen, dass der Tempel von Menuthis im ganzen Orient als eine Heilstätte bekannt war, dass Tausende von Kranken ihn in dem festen Glauben aufgesucht haben, hier Heilung zu finden, und dass viele derselben durch das, was sie an diesem

1) Mir. 48.
2) Mir. 8. Auf die Aerzte ist Sophronius überhaupt schlecht zu sprechen. Er hält sie alle für unwissende, aufgeblasene Menschen, die mit ihrer vorgeblichen Kunst niemandem zu helfen vermögen. Nicht anders dachten übrigens Cyrus und Johannes selbst über ihre weltlichen Kollegen. Sie empfanden es geradezu als eine schwere Beleidigung ihrer Person, wenn einer ihrer Diener sich an einen Arzt wandte (Mir. 67). Eine besondere Freude bereitet es darum auch dem Sophronius, zu berichten, wie kranke Aerzte, die sich nicht mehr zu helfen wussten, sich an Cyrus und Johannes wandten (Mir. 55), und mit sichtbarem Wohlgefallen erzählt er die Strafe, die seine Märtyrer über einen Arzt verhängten, der ihre Heilerfolge als durch natürliche Mittel bewirkt erklärt, dann, als er krank geworden, Hilfe bei ihnen gesucht hatte (Mir. 30).
3) Mir. 33 f. 62.
4) Mir. 37. 42. 48. 69.
5) Mir. 24. 56. 59. 61. 65.
6) Mir. 9. 23 f. 55. 57. 59.
7) Mir. 17. 21. 67.
8) Laudes 30.
9) Mir. 17. 21. 34. 48. 59.

Orte erlebten, in jener ihrer Ueberzeugung gefestigt worden sind. Ueber die Entstehung dieses Glaubens belehren einige Bruchstücke aus Predigten Cyrills[1], ganz im besondern aber eine kleine Schrift über Cyrus und Johannes, die Sophronius seiner Sammlung von Wundergeschichten vorangestellt hat. Diese Schrift ist so reich an Aufschlüssen und Andeutungen, dass sie gestattet, die Geschichte des Kultes dieser Märtyrer mit annähernder Sicherheit wiederherzustellen.

Diese Geschichte beginnt mit dem Tage, an welchem der Erzbischof Cyrill die Gebeine der beiden Märtyrer von Alexandrien nach Menuthis gebracht hat.

Menuthis war ein in nächster Nähe von Kanopus dicht am Meeresstrande gelegener Ort. Es war derselbe im Besitze eines Tempels, der zu den berühmtesten Heiligtümern des nördlichen Aegyptens gezählt zu haben scheint und bis ins fünfte Jahrhundert hinein bestanden hat. Selbst Bischof Theophilus hatte, als er um 391 den Serapistempel von Kanopus von Grund aus zerstörte, aus irgend einem Grunde das Heiligtum von Menuthis verschont. Noch zur Zeit des Bischofs Cyrill stand es daher in hohem Ansehen, und zwar nicht bloss bei den Altgläubigen, sondern auch bei den Christen[2]. Es bot eben das, wonach das Verlangen der grossen Zahl ging, Orakelsprüche und Wunderheilungen vermittelst Inkubation[3]. Der Name der Gottheit, die dieses Heiligtum innehatte, wird zwar von Sophronius nicht genannt. Er bezeichnet sie nur, wie bereits vor ihm Cyrill getan, als eine weibliche Gottheit, nach deren Namen der Ort Menuthis geheissen habe[4]. Welche Gottheit hiemit gemeint sei, ist unschwer zu erraten. Die unmittelbare Nähe von Kanopus, woselbst Jahrhunderte hindurch eine der berühmtesten Heilstätten des Serapis gestanden hat[5], die Tatsache, dass die Göttin von Menuthis gleichfalls die Kranken heilte, möglicherweise der Umstand, dass dieser Tempel sich an einer Stelle des Strandes erhob, wo er von weither den Seefahrern sichtbar war[6], lassen keinen Zweifel darüber bestehen, dass es sich nur um die Göttin Isis handeln kann. Denn in der innigsten Weise war der Kult dieser Göttin mit dem des Serapis verbunden[7]. Zu ihren wesentlichsten Funktionen während der Kaiserzeit gehörten die Krankenheilungen[8]. In ihren Tempeln fanden aller Wahrscheinlichkeit nach Inkubationen statt[9]. Sie galt ferner als Beschützerin der Seefahrer[10]. Zur vollen Gewissheit wird indessen die Annahme der Identität der Göttin von Menuthis mit Isis durch eine Inschrift erhoben, welche eine Isis von Menuthis erwähnt[11]. Sie entstammt einer Stadt Italiens[12], bezeugt daher die weite Verbreitung des Ansehens der Göttin von Menuthis,

1) Cyrillus Alex., Oratiunculae tres in translatione reliquiarum ss. martyrum Cyri et Ioannis, Migne gr. 77, 1100 ff.
2) Cyrill. S. 1102; Sophron., Laudes 25.
3) Cyrill. S. 1102. 1105; Sophron. 24.
4) Sophron. 24. 29; Cyrill. S. 1105.
5) Strabo XVII, 1, 17.
6) Sophronius 29.
7) Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'antiquité III S. 389.
8) Diodor Sic. I, 25; Lafaye, Culte des divinités d'Alexandrie S. 161; Rittershain S. 6. 15.
9) Vgl. Roscher, Lexikon II S. 523.
10) Roscher II S. 476 ff.
11) Εἶσιν τὴν ἐν Μενουθί C. I. G. III n. 4683b, angeführt bei Deubner S. 96.
12) Deubner S. 96.

was sich übrigens aus der Lage des Heiligtums bei dem weltbekannten Kanopus und an dem Ufer eines der belebtesten Seewege des Altertums zur Genüge erklären lässt.

Um dem verderblichen Einflusse entgegenzuwirken, den die Menuthische Isis nicht bloss auf die heidnischen, sondern auch auf die christlichen Massen ausübte, hatte bereits am Ende des vierten Jahrhunderts Bischof Theophilus in der Nähe des heidnischen Heiligtums eine Kirche errichten lassen. Er hatte sie den Evangelisten geweiht [1]. Allein, sei's dass er unterlassen, sie mit Reliquien auszustatten [2], sei's dass man den Evangelisten wie allen zu genau bekannten Persönlichkeiten keine Wunderwirkungen zutraute, jedenfalls blieb alles beim alten bis auf Bischof Cyrill. Dieser erkannte, dass das Ansehn der heidnischen Wundertäterin nur dadurch gebrochen werden könne, dass man ihr christliche Wundertäter entgegenstelle [3]. Aus diesem Grunde brachte er die Reliquien des Cyrus und Johannes nach Menuthis.

Beide Märtyrer hatten bis dahin in der Gemeinde von Alexandrien in kaum höherem Ansehn gestanden als Protasius und Gervasius vor ihrer Auferstehung in Mailand [4]. Der einzige Zeuge für ihr Dasein seit ihrem Märtyrertode ist Cyrill. Nach den Erkundigungen, die der alexandrinische Bischof eingezogen haben will, als er die Ueberführung der Märtyrergebeine nach Menuthis beschlossen hatte, wäre der eine ein einsiedlerischer Asket, der andre ein Soldat gewesen. Sie hätten beide alexandrinische Christinnen zum Martyrium aufgemuntert und wären gemeinsam mit denselben hingerichtet worden. Sie hatten bisher die Aufmerksamkeit der alexandrinischen Gemeinde in so geringem Masse angezogen, dass man ihnen nicht einmal eine besondere Grabstätte angewiesen hatte. Ihre Gebeine ruhten in einem Massengrabe bei der Markuskirche [5]. Erst viel später, als sie durch ihre Wundertaten berühmt geworden waren, hat man ihnen eine Legende geschaffen; man hat zu diesem Zwecke einige Tatsachen, die Cyrill angedeutet hatte, ausgeschmückt [6], den Cyrus aber bereits zu seinen Lebzeiten als Arzt wirken lassen [7], ein offenbarer Rückschluss aus der ärztlichen Tätigkeit, die er nach seinem Tode ausübte.

Die ärztliche Tätigkeit scheinen die alexandrinischen Märtyrer sofort angetreten zu haben, nachdem Cyrill ihre Gebeine nach Menuthis übertragen und in der Evangelistenkirche beigesetzt hatte. Durch die Wundertaten, die sie daselbst verrichteten, haben sie sich das Zutrauen nicht bloss der Christen, sondern auch der Heiden erworben. So lag für letztere kein Grund mehr vor, an der alten Religion festzuhalten. Die Verehrer der Isis traten zu der Religion des Cyrus und Johannes über und überliessen das Heiligtum der Göttin dem Verfall [8]. Isis war besiegt.

Zur Zeit des Sophronius träumte einem Subdiakonus, der bei den Mär-

---

1) Sophron. 27; Cyrill. S. 1101.
2) Cyrill. S. 1104.
3) Cyrill. S. 1101.
4) Zweifel an ihrer Existenz als Märtyrer kennt und bekämpft noch Sophronius, Mir. 39.
5) Cyrill. S. 1101.
6) Sophronius, Laudes 17 ff.
7) Vita et Conversatio martyrum ... Cyri et Ioannis, Migne gr. 87, 3677. 3680 f.
8) Sophronius 29.

tyrern von Menuthis Heilung seiner Leiden suchte, dass sich ihm anstatt der Märtyrer ein Drache nahe. Da erschienen Cyrus und Johannes, jagten den Drachen in die Flucht und gaben dem Kranken die Mittel an, die seine Genesung bewirkten [1]. In diesem Traumgesicht spiegelt sich die Tätigkeit des Cyrus und Johannes. Sie haben den Dämon verscheucht, der in Menuthis sein Wesen trieb und die Tätigkeit übernommen, die er an diesem Orte auszuüben gewohnt war.

4. Eine Bedeutung ähnlich derjenigen, die den beiden eben besprochenen Märtyrerpaaren auf dem Gebiete der übernatürlichen Heilkunde zukam, hat wohl nur noch der heilige Michael erlangt.

Es gehört gewiss zu den auffallendsten Erscheinungen in der langen und tatenreichen Geschichte dieses Engels, dass er seine Wirksamkeit unter den Christen mit der Fürsorge für die Kranken begonnen und Jahrhunderte hindurch beinahe ausschliesslich als Krankenheiler gewirkt hat. War er doch zur Ausübung keines andern Berufes von Hause aus weniger geeignet als gerade zu diesem. Denn was ihn in den Augen seiner ersten Verehrer vor seinen sämtlichen Genossen ausgezeichnet hatte, war seine Stärke und Kampfestüchtigkeit gewesen. Zur Zeit der Syrerkriege hatten die Frommen in Israel auf ihn ihr Vertrauen gesetzt als auf den mächtigen Engelfürsten, der sie aus der grossen Bedrängnis erretten werde [2]. Seitdem hatte er sich als starken Helden bewährt in seinem Kampfe gegen den Teufel, als derselbe den Leib Mosis an sich zu reissen versuchte [3], wie in dem Schutze, den er dem Weibe der Offenbarung gegen den Drachen gewährt hatte [4]. Wie kein anderes himmlisches Wesen hätte sich deshalb Michael dazu geeignet, den Christen als schirmender und siegverleihender kriegerischer Heros zu gelten. Statt dessen haben die Christen einfache Märtyrer, die zunächst durch nichts dazu empfohlen waren, mit diesem Amte betraut, dagegen dem Anführer der himmlischen Heerscharen und gewaltigen Kämpfer die Fürsorge für ihre Kranken überwiesen. Diese Tatsache dürfte sich am einfachsten daraus erklären, dass Michael an dem Orte, wo er seine Tätigkeit unter den Christen begonnen hat, infolge der Einflüsse, die auf ihn eingewirkt, sich zunächst als Krankenheiler bewährt hat, und zwar in so glänzender Weise, dass in den Augen seiner Verehrer sein ursprünglicher kriegerischer Charakter vollständig hinter seiner ärztlichen Wundermacht zurückgetreten ist. Das Land aber, in dem diese Umsetzung seines ursprünglichen Wesens erfolgt ist, kann wohl nur Phrygien gewesen sein.

Denn Phrygien ist das Land, in welchem der Kult des h. Michael, wenn nicht aufgekommen, so doch jedenfalls am frühesten eine grössere volkstümliche Bedeutung erlangt hat [5]. Er reicht hier sicherlich ins dritte Jahrhundert zurück. Unter den Engeln, welche um die Mitte des vierten Jahrhunderts die Christen Phrygiens mit solchem Eifer verehrten, dass die Väter von Laodicea [6] ihr Treiben geradezu als verkappten Götzendienst glaubten brand-

1) Sophron., Mirac. 36.
2) Daniel 10, 13. 21; 12, 1.
3) Ep. Judae 9.
4) Apok. Johan. 12, 7. 8.
5) Vgl. zum folgenden Gothein, Die Kulturentwicklung Süditaliens S. 62 ff.
6) Synode v. Laodic., Can. 35 (Mansi II, 570).

marken zu müssen, hat der h. Michael die erste Stelle eingenommen. Denn zum Erweise der Nutzlosigkeit des von der Synode von Laodicea gegen den Engeldienst erlassenen Verbotes hat Theodoret[1] von Cyrrhus ausdrücklich hervorgehoben, dass die Christen Phrygiens, Pisidiens und der angrenzenden Länder den h. Michael in besonderer Weise unter seinen Genossen auszeichneten, und zwar dadurch, dass sie ihm Bethäuser errichteten.

Das hohe Ansehn des Erzengels in Phrygien und den Nachbarländern hat zur Voraussetzung, dass die dortigen Christen ihm besonderes Vertrauen entgegenbrachten und durch seine Vermittelung besondrer Segnungen teilhaftig werden zu können glaubten. Zu diesen Segnungen gehörten aber in erster Linie wunderbare Heilungen. Denn die Wunderwirkungen Michaels, von denen die phrygische Ueberlieferung allein zu erzählen weiss, denen sie also besondre Bedeutung zuerkannt haben muss, stehn mit seiner Heiltätigkeit in Zusammenhang.

Nach einer Legende[2], deren Alter allerdings schwer zu bestimmen ist, hatte Michael bereits in der ältesten Zeit des Christentums den Phrygiern dadurch einen Beweis seiner heilenden Kraft gegeben, dass er zu Chaeretopa, einem Orte zwischen Hierapolis und Colossae, eine Heilquelle hatte sprudeln lassen. Jeder Kranke, der zu ihr seine Zuflucht nahm, ausser Vater, Sohn und Geist noch den Feldherrn der himmlischen Heerscharen anrief und den kranken Körperteil mit dem Wasser der Quelle besprengte, erlangte die Genesung von seinem Leiden. Eine noch grössere Heilkraft wohnte indessen den Wassern inne, die sich bei der Stadt Chonae durch eine Felsspalte zwängten. Dieser Felsspalt galt als ein Werk des Erzengels. Er hatte ihn geschaffen, als einst die Heiden seine Heilquelle samt seinem in deren Nähe erbauten Bethause dadurch hatten vernichten wollen, dass sie zwei in der Nähe fliessende Flüsse vermittelst eines neuen Bettes gegen den geheiligten Ort abgeleitet hatten. Da war der Erzengel wie eine feurige Säule unter Donnergetöse vom Himmel gefahren, hatte durch ein Zeichen seiner Hand einen riesigen Felsen von oben bis unten zerspalten und durch diese Kluft das Wasser abfliessen lassen. Dann hatte er das Wasser, welches durch das von ihm geschaffene Bett fliessen würde, für alle Zeiten geheiligt und mit Heilkräften begabt. Er hatte die Hand darüber ausgestreckt, es gesegnet und erklärt, dass wer immer an diesem Orte Vater, Sohn und Geist und den Oberheerführer Michael anrufen würde, durch die Macht Gottes und seines Erzengels Befreiung von jeglicher Krankheit finden sollte.

Die Geschichte dieser Wundertat zeigt, in wie hohem Ansehn die Heilquelle der Stadt Chonae bei den Christen Phrygiens gestanden hat. Die Folge war, dass Chonae eine der bedeutendsten Städte Phrygiens und der Mittelpunkt des Kultes des h. Michael in diesem Lande geworden ist. Die hier errichtete Kirche des Erzengels zeichnete sich durch ihre Grösse und Pracht aus. Sie war weithin bekannt und stand in hohem Ansehn.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die besondere Gestaltung des Kultes des h. Michael in Phrygien durch den Einfluss älterer religiöser Ueberliefe-

1) Theodoret, in Col. 2, 18.

2) Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato adjecto Symeonis Metaphr. de eadem re libello ed. Max Bonnet. Cf. Analecta Bolland. Sept. VIII, 289 sqq.; 308 sqq.

rungen dieses Landes bedingt ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach setzt sich in der Verehrung des Erzengels der Kult einer einheimischen Gottheit fort, die als Erzeugerin heilwirkender Quellen gegolten hat. An derartigen Quellen war aber das westliche Phrygien, d. h. gerade der Mittelpunkt, wahrscheinlich sogar der Ausgangspunkt des Michaelskultes, dank seinem vulkanischen Boden besonders reich. In hohem Ansehn standen die Bäder von Hierapolis. Noch berühmter waren die heissen Quellen von Laodicea. Poseidon selbst, mit welchem Namen wohl kein anderer als der einheimische Gott Men Karoy gemeint sein kann, hatte sie hervorsprudeln lassen, als er einst, um eine ihm angetane Beleidigung zu rächen, die Gegend durch ein Erdbeben erschütterte. Sie zogen so zahlreiche Kranke an, dass in ihrer Nähe eine grosse medizinische Schule entstehen konnte [1].

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die in der Nähe von Hierapolis gelegenen Quellen sowie der Felsspalt von Chonae dem Gott Men geweiht waren, der in seiner Heimat Phrygien mit besonderem Eifer verehrt wurde und in weiten Kreisen als Heilgott galt. In diesem Falle hätte Michael den heidnischen Gott aus seinem Besitze verdrängt und seine Tätigkeit übernommen [2]. Die Legende von dem Felsspalt von Chonae wäre dann aufzufassen als ein durch Nachbildung entstandenes Gegenstück zur Geschichte der Entstehung der heissen Quellen von Laodicea.

Von Phrygien aus hat sich der Kult des h. Michael über die benachbarten Gegenden verbreitet. Auch in Pythia in Bithynien standen die Heilquellen, bei denen viele Kranke, namentlich aus Constantinopel, Heilung fanden, unter seinem Schutze. Es waren ihm hier eine Kirche und ein Spital geweiht. Kaiser Justinian hat sie beide erweitern lassen [3]. Vielleicht hat auch das dem Erzengel geweihte Spital, das Justinian erbauen liess, bei einer Heilquelle gestanden.

Aber nicht bloss als Spender oder Beschützer von Heilquellen treffen wir den h. Michael ausserhalb Phrygiens an. Er hat vielmehr seinen ursprünglichen Wirkungskreis erweitert und sich nach Art der Heilmärtyrer seinen Verehrern dienstbar erwiesen.

Es zeigt dies die Geschichte seines Kultes in Constantinopel.

Zur Zeit Kaiser Theodosius' II bestand in der Nähe der Hauptstadt eine Kirche des h. Michael, in der die Kranken die Nacht zubrachten, um durch die Vermittelung des Erzengels Heilung zu erlangen. Sie galt als eine Schöpfung Kaiser Constantins und befand sich auf dem europäischen Ufer des Bosporus zu Anaphus an einem Orte, der früher Hestiaeon, im fünften Jahrhundert aber Michaelion hiess, weil der Erzengel Michael daselbst erschienen sei [4]. Spätere byzantinische Schriftsteller haben, wohl auf Grund einer in Constantinopel selbst entstandenen Legende, die erste Erscheinung des h. Michael an diesem Orte in die mythische Zeit zurückverlegt: Den Argonauten sei, als ihnen seitens des Königs Amykus grosse Gefahr drohte, ein schreckliches Wesen vom Himmel her erschienen, Flügel an den Schultern tragend

1) Strabo XII, 8, 20.

2) S. auch K. J. Neumann bei Gothein, Kulturentwicklung Süditaliens, Nachtrag.

3) Procopius, de aed. V, 4 p. 322. Cf. V, 9 p. 333 Spital des h. Michael zu Perge in Pamphylien.

4) Sozomenus, h. e. II, 3.

wie ein Adler, und habe ihnen Sieg über die Feinde verheissen. Nachdem sie den Sieg errungen, hätten sie an der Stelle, an der ihnen die Erscheinung zu teil geworden, ein Heiligtum errichtet und dasselbe, oder den Ort, an dem es sich erhob, Sosthenes oder Sostheneion genannt, weil sie als Fliehende dort gerettet worden seien. Nach dem Zeugnis des im dritten Dezennium des sechsten Jahrhunderts schreibenden Chronisten Malalas [1] wäre diese Bezeichnung noch zu seiner Zeit üblich gewesen. Derselbe Chronist fügt seiner Erzählung die weitere Nachricht bei, dass die Argonauten bei dem Heiligtum, das sie errichteten, das Abbild der von ihnen gesehenen Erscheinung aufgestellt hätten. In dieser Statue habe Kaiser Constantin das Bild eines Engels in Mönchskleidung erkannt. Da er aber nicht gewusst, welchen Engel das Bild darstelle, habe er Gott gebeten, es ihm zu offenbaren. An dem Orte schlafend, habe er im Traume den Namen des Engels gehört und daraufhin das Bethaus oder den Ort nach dem h. Engel Michael genannt.

Aus dieser ganzen Darstellung lässt sich wohl nur das eine mit Sicherheit entnehmen, dass die Kirche des Erzengels an einem Orte stand, an dem alte religiöse Ueberlieferungen hafteten, an einer alten Kultstätte. Welcher Gottheit aber diese Stätte geweiht gewesen, ist kaum zu ermitteln. Am allerwenigsten kann ihr Name aus der von dem alleinigen Malalas erwähnten und beschriebenen Statue erschlossen werden. Denn weder die Mythologie noch die Kunst des Altertums kennt geflügelte Gottheiten in mönchischer Tracht. Es ist übrigens gar nicht nötig, anzunehmen, dass die Statue — vorausgesetzt, dass sie tatsächlich und bereits in heidnischer Zeit an dem Orte gestanden hat — das Bild der daselbst verehrten Gottheit dargestellt habe. Möglicherweise handelt es sich um eine Votivgabe, die sich auf ein unbekannt gebliebenes persönliches Erlebnis bezieht.

Einen brauchbareren Anhaltspunkt dürfte der Name Sosthenes oder Sostheneion bieten. Die byzantinischen Schriftsteller deuten ihn als Ort der Rettung. Diese Deutung würde auf eine der im Osten so zahlreichen rettenden Gottheiten führen, einen Retter aus den Gefahren des Meeres oder der Krankheit oder, wie es bei verschiedenen Gottheiten der Fall war, aus beiden. In diesem Falle wäre man berechtigt, in erster Linie an den Gott Serapis zu denken. Denn Polybius bezeugt das Vorhandensein eines Tempels dieses Gottes auf dem europäischen Ufer des Bosporus, an der Einmündung desselben ins Schwarze Meer, also genau an der Stelle, an welcher sich später die Michaelskirche erhob. Diese Nachricht ist um so glaubhafter, als Serapis in dem benachbarten Sinope heimisch war und durch den lebhaften Seehandel dieser Stadt in dem ganzen Ufergebiet des Schwarzen Meeres bekannt geworden sein muss. Die Errichtung eines Serapistempels genau am Eingang des Schwarzen Meeres dürfte man daraus zu erklären versuchen, dass, wenn schon Serapis in erster Linie Heilgott war, er doch auch, wie fast alle Heilgötter, als Erretter aus andern Gefahren, insbesondere denen des Meeres, gegolten hat. Schon vermöge seiner nahen Verbindung mit Isis, die allerorten als Beschützerin der Seefahrer angerufen wurde, musste er übrigens seinen Verehrern als zu diesem Amte geeignet erscheinen. Indessen tritt diese Seite bei Serapis bei weitem nicht in demselben Masse hervor, wie bei Isis, ja selbst bei As-

1) Malalas, Chronik IV, 78.

klepios. Auch zu Byzanz wird er daher vornehmlich als Krankenheiler gewirkt haben. Es dürften also namentlich Kranke gewesen sein, die sein Heiligtum aufsuchten, um durch eine nächtliche Erscheinung des Gottes von ihren Leiden erlöst zu werden.

In diesem Falle würde der byzantinische Michaelskult eine unmittelbare Fortsetzung des Serapiskults darstellen. Dass es aber gerade der Erzengel gewesen, auf den die Funktionen des antiken Gottes übertragen worden wären, wäre daraus zu erklären, dass es zur Zeit der Uebertragung noch keine Märtyrer gab, die sich in demselben Masse wie Michael als Krankenheiler bewährt hatten, dass andrerseits die geflügelte Statue die Identifizierung mit dem Erzengel wenn nicht gerade veranlassen, so doch begünstigen musste.

Siebentes Kapitel.

Die kultische Verehrung der Märtyrer.

I. Die baulichen Denkmäler: Die Märtyrerheiligtümer. Translation von Reliquien. Die Bedeutung des Altars.

II. Die tägliche Verehrung der Märtyrer: Ihre Stelle im öffentlichen Gottesdienst. — Der Besuch der Märtyrergräber. — Gebet und sonstige Akte der Devotion. — Darbringung von Gaben an die Märtyrer. — Die erbetenen Wundertaten. Der Tempelschlaf. — Besondere Hingabe an die Märtyrer. Private Reliquien. Bestattung bei den Märtyrern.

III. Die Märtyrerfeste: Die Feste und der Festkalender. — Grosse und kleine Märtyrerfeste. — Die kirchliche Feier. Vigil und Hauptgottesdienst. Gesang. Vorlesung. Predigt. — Die volkstümliche Feier. Gastmähler. Vergnügungen. Märkte.

Durch die Vorstellungen von der Seinsweise der verklärten Märtyrer, von den ihnen zustehenden Machtbefugnissen und der Art ihrer Wirksamkeit auf Erden ist die Verehrung bedingt, welche ihnen die Christenheit im Zeitalter des Friedens gewidmet hat.

Den bestimmenden Einfluss auf den allgemeinen Charakter dieser Verehrung hat der Glaube geübt, dass die Märtyrer als mächtige Fürsprecher und Beschützer der Menschen bei Gott tätig seien und es in ihrer Macht stehe, ihren noch auf Erden lebenden Brüdern leibliche und geistige Wohltaten zu erweisen. Darum gilt die Verehrung der nachconstantinischen Zeit nicht sowohl dem historischen, als dem verklärten Märtyrer. Nicht, was er im Leben gewesen ist und im Dienste Gottes gewirkt hat, kommt in Betracht, sondern was er jetzt ist und wirken kann. So sind die ihm dargebrachten Ehrenbezeugungen in erster Linie Mittel, ihn günstig zu stimmen und zum Eingreifen zu bewegen. Es sind also vorwiegend praktische Interessen, welche die Märtyrerverehrung der nachconstantinischen Zeit bedingen.

Wenn schon dieselbe im Prinzip lediglich dem verklärten Märtyrer gilt, ist sie doch, wo sie ihr Objekt sicher treffen will, genötigt, dasselbe nicht im Himmel, sondern auf der Erde zu suchen, und zwar an denjenigen Orten, an welchen der Märtyrer mit Notwendigkeit weilt, bei seinen Reliquien[1]. Wohl weiss der Verehrer des Märtyrers, dass derselbe nicht absolut an die Reliquie gebunden ist. Er steht nicht an, ihn anzurufen und zu verehren, auch wo er seinem Grabe fern ist[2]. Aber wo er nur kann, zumal wo es sich um wichtige Angelegenheiten handelt, sucht er seine Reliquien auf. Hier kann er mit voller Zuversicht zu ihm reden und seine Bitten vortragen. Für viele ist die Reliquie mehr als nur Unterpfand der Gegenwart und Sitz des Ver-

1) S. oben S. 136 f. 182 f.

2) Asterius Amas., hom. 10 in ss. martt. (Mi. gr. 40, 320) ᾄδονται πανταχοῦ γῆς καὶ θαλάττης οἱ μάρτυρες.

klärten. Sie bildet gleichsam einen konstitutiven Teil der Person des Märtyrers. Oft unterscheidet der Christ so wenig zwischen dem Märtyrer und seiner Reliquie, wie der Heide zwischen dem Idol und der in ihm wohnenden Gottheit unterschieden hatte. Wie in den heidnischen Religionen der Gottesdienst vielfach zum Bilderdienst geworden war, so wandelt sich bei dem Christen die Märtyrerverehrung vielfach zur Reliquienverehrung [1].

I.

Mit dieser Auffassung hängt zunächst die Sitte zusammen, die Märtyrer durch bauliche Denkmäler zu verherrlichen [2]. Nicht ohne jedes Recht

1) Ueber die Reliquie s. o. S. 182 ff.

2) Die gangbaren Bezeichnungen für Märtyrerheiligtümer sind folgende:

I. Griechisch: 1. μαρτύριον. Auch für grosse Märtyrerkirchen: Eusebius, Vit. Const. IV, 58 von der Apostelkirche in Constantinopel; Socrates IV, 18 μαρτύριον λαμπρὸν καὶ περιφανές des Apostels Thomas in Edessa; Athan., hist. Arian. ad mon. 37 (Mi. 25, 735) τὸ μαρτύριον Πέτρου τοῦ ἀποστόλου von der Peterskirche in Rom. Inschriftlich: C. I. G. 8616 (Syrien) ἔκτισεν τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου. Spezifische Bezeichnung der Märtyrerkirchen im Gegensatz zu den Gemeindekirchen: Chrysost., in I Thess. hom. 11, 4 (Mi. 62, 466) καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐν τοῖς μαρτυρίοις; Conc. Chalcedon., can. 6 (Hefele II², 510) Priester ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ μαρτυρίῳ ἢ μοναστηρίῳ. — Μαρτύριος οἶκος: Eusebius, vita Const. III, 48 πόλιν ἐφαίδρυνε μαρτυρίοις τε μεγίστοις καὶ περιφανεστάτοις οἴκοις. — Μαρτύριον in der Bedeutung Märtyrerfest: Basil., regul. fus. 40 (Mi. 31, 1020) τὰς ἐν τοῖς μαρτυρίοις γινομένας ἀγορασίας.

2. σηκός: Greg. Nyss., in quadr. martt., Mi. 46, 784 ἐν τῷ ἁγίῳ σηκῷ von einem kleinen Heiligtum. Sehr häufig bei Theodoret, z. B. h. e. IV, 28 ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῖς μαρτύρων σηκοῖς; graec. affect. cur. VIII, 918 (Mi. 83, 1028) σηκὸν ἐδείμαντο, τέμενος ἀφιέρωσαν; Evagr., h. e. II, 3 σηκός, ἔνθα τὰ ἅγια ἀπόκειται λείψανα ἔν τινι σορῷ: hier bezeichnet σηκός den das Grab umschliessenden Bau im Gegensatz zu den übrigen οἶκοι des Heiligtums der Euphemia in Chalcedon. Noch deutlicher ist die Bedeutung Grab bei Evagr. I, 16: das ehemalige Tychaion in Antiochia wird dem Ignatius σηκὸς εὐαγὴς καὶ τέμενος ἅγιον. Im profanen Sprachgebrauch bezeichnete das Wort den innern Teil des Tempels, in dem das Gottesbild stand: Suidas, s. v. ὁ ἐνδότερος οἶκος τοῦ ἱεροῦ, ναός, οἶκος, τάφος; speziell aber den Heroentempel: Pollux, Onom. I, 6 οἱ μὲν ἀκριβέστεροι σηκὸν τὸν τῶν ἡρώων λέγουσιν.

3. ναός: Sophron., in s. Cyr. et Joh. 7 (Mi. 87, 3, 3388) man ehrt die Märtyrer ναῶν ἀναστήμασιν; Basil. Sel., vita Theclae 17 (Mi. 85, 593) ὁ νεώς vom Heiligtum der Thecla in Seleucia; Sozom. IX, 2 Caesarius baut εἰς τιμὴν Θύρσου τοῦ μάρτυρος μεγαλοπρεπῆ ναὸν τῷ θεῷ. Inschriftlich: Le Bas-Waddington, Voyage archéol. VI, 1915 (Bostra) ἐτελιώθη ὁ ἅγιος ναὸς Σεργίου; 2477 (Trachonitis) ἔκτισεν τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Σεργίου; 2412 (Auranitis) ἔκτησαν τὸν ναὸν τοῦ ἐνδόξου μάρτυρος ἁγίου Γεωργίου.

4. τέμενος: Sophron., in s. Cyr. et Joh. 46 (Mi. 87, 3, 3596) τὸ τοῦ Μηνᾶ τοῦ μάρτυρος τέμενος; Evagrius, h. e. IV, 33 τὸ ἱερὸν τέμενος Λεοντίου τοῦ θεσπεσίου μάρτυρος. Die spezielle Bedeutung ‚heiliger Bezirk' deutlich bei Theodoret, s. o. sub σηκός: σηκὸν ἐδείμαντο, τέμενος ἀφιέρωσαν. Von dem ganzen Komplex heiliger Gebäulichkeiten Evagr., h. e. II, 3 τρεῖς δ' ὑπερμεγέθεις οἶκοι τὸ τέμενος.

5. οἶκος: Greg. Nyss., vita Macrinae, Mi. 46, 993 ἐπὶ τὸν τῶν ἁγίων μαρτύρων οἶκον; C. I. G. 8609 (Syrien) οἶκος ἁγίων ἀθλοφόρων μαρτύρων Γεωργίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἁγίων. — εὐκτήριος οἶκος: Sozomenus, h. e. V, 20 bei Milet ἐπὶ τιμῇ τῶν μαρτύρων εὐκτήριοι οἶκοι; C. I. G. 8638 (Bostra) ὁ εὐκτ. οἶκος τοῦ ἁγίου καὶ ἀθλοφόρου Ἰακώβου.

6. δόμος: C. I. G. 8639 (Constantinopel) Justinian Σέργιον αἰγλήεντι δόμῳ γεραίρει; 8654 (Gerasa in Syrien) δόμος εἰμὶ Θεοδώρου μάρτυρος.

II. Lateinisch: 1. memoria. Der Gebrauch dieses Terminus spiegelt die Entwicklung des Märtyrerheiligtums vom Grabmahl zur Grabkapelle und Grabkirche. Grundbedeutung: Grabdenkmal, Grab: Augustin, de cura pro mortuis 4: memoriae vel monumenta dicuntur ea quae insignita fiunt sepulcra mortuorum; Paulinus, ep. 32, 12: cubicula memoriis religiosorum ac familiarum accomodatos locos praebent. Daher memoria martyris zunächst das Märtyrergrab: Paulinus, ep. 32, 13: prospectus basilicae ad b. Felicis basilicam pertinet, memoriam ejus adspiciens; Augustin, civ. Dei XXII, 8, 15 die Mutter nimmt den sterbenden Knaben und ad memoriam posuit. — Von hier aus gabelt sich die Bedeutung von memoria nach zwei Seiten hin. Es wird einerseits zur Bezeichnung der Grabkapelle und Märtyrerkirche,

haben die Gegner der Märtyrerverehrung diese Bauten mit den Tempeln zusammengestellt, welche die Heiden ihren Göttern und Heroen errichteten[1]. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Denkmäler war ja die, den leiblichen Ueberresten der Märtyrer eine würdige Ruhestätte zu bieten. Wie das Gottesbild im Tempel, so bildet in der Märtyrerkapelle oder -Kirche die Reliquie das weitaus wichtigste Kultobjekt. Wie daher der in der konsekrierten Statue

---

die sich über dem Grabmal resp. über den Reliquien erhebt: Augustin, civ. Dei XXII, 8, 9 memoria viginti martyrum in Hippo; 8, 10 memoria Stephani ebenda; Paulinus, ep. 17, 2, besucht in Rom apostolorum et martyrum sacras memorias. Inschrift einer Kirche bei Thala in Tunesien (Schwarze, Unterss. über die afrikan. K. S. 52): Memoria bati Juliani ego Bicemalos diaconus feci. — Anderseits aber bezeichnet memoria nun auch den Inhalt des Grabmals, die Reliquie. Dieser Sprachgebrauch scheint namentlich in Afrika heimisch gewesen zu sein: C. I. L. VIII, 8632 Hic memoriae sanctorum Stephani et Laurenti et Juliani positae sunt. Revue archéol. 1896, Bd. 29, S. 393 (v. Jahr 474): In hoc loco sunt memorie sanc. martyrum Laurenti, Ippolyti, Eufemiae, Minne et de cruce domini. Bulletin de la société des Antiquaires de France 1893 S. 238: Sub hoc sacro sco belamine altaris sunt memoriae scor Massae Candidae sci Hesiodori scor trium puerorum sci Martini sci Romani. — Endlich scheint in Afrika auch das die Reliquien umschliessende Behältnis memoria genannt zu werden, s. de Rossi, La capsella argentea Africana (1889) und Schwarze, Unterss. über die afrikan. Kirche S. 65: Augustin, civ. Dei XXII, 8, 11 (Stephani) memoriam martyris Lucillus episcopus populo praecedente atque sequente portabat; Inschrift aus Numidien, Schwarze S. 66: Hic memoria pristini altaris. — Der ursprünglichen Bedeutung des Wortes entsprechend, heisst memoria andrerseits Märtyrerfest: Augustin, Tract. 84, 1 in ev. Joh. (Mi. 35, 1847): memorias celebrare.

2. martyrium. Gewöhnlich Märtyrerkirche: Isidorus, Etym. XV, 4, 12 (Mi. 82, 545): Martyrium, locus martyrum, Graeca dedicatione, eo quod in memoriam martyris sit constructum, vel quod sepulcra sanctorum ibi sunt martyrum; Rufin, h. e. II, 27 in Serapis sepulcro ex uno latere martyrium, ex altero consurgit ecclesia; Hieronymus, Chron. ad ann. 374: Constantinopoli apostolorum martyrium dedicatur; Cod. Theodosian. IX, 17, 7 Habeant in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro ejus veneratione, quod martyrium vocandum sit, addant quod voluerint fabricarum (also Grabkapelle im Gegensatz zu dem Grabe). — Aber auch wie memoria Märtyrergrab: Augustin, civ. Dei XXII, 8, 21: juvenis orans tenet loci sancti cancellos, ubi martyrium erat. — Endlich Märtyrerfest: Augustin, sermo 303 (Mi. 38, 1393) am Tag des h. Laurentius: b. Laurentii illustre martyrium est, sed Romae, non hic: tantam enim video vestram paucitatem.

3. basilica mit dem Namen des Märtyrers im Genitiv, die gewöhnliche Bezeichnung der Märtyrerkirchen im Unterschiede von den Grabkapellen: Gennadius, de eccl. dogm. 73 (Mi. 58, 997): basilicas eorum (martyrum) nominibus appellatas; Paulinus, ep. 32, 13: basilica Felicis. Auch im Gegensatz gegen die Gemeindekirche: Hieronymus, ep. 107, 9 (Mi. 21, 875): basilicas martyrum et ecclesias.

4. templum: Prudentius, Peristeph. XI, 215 templum des Hippolyt in Rom; Paulinus, carm. 23, 114; Gregor. Tur., gloria martt. 54; miracc. Juliani 28 etc.

5. domus und aedes: Prudent., Peristeph. II, 527: aedemque, Laurenti, tuam; Paulinus, carm. 23, 37; 18, 434; Gregor. Tur., gloria martt. 34. 45. 65 etc. — Augustin, ep. 22, 3 (Mi. 33, 91): domus orationum von den Märtyrerheiligtümern.

6. concilium: Liber Pontif., Damasus (Mi. lat. 128, 73): martyrum, quorum etiam concilia versibus decoravit. Den Sinn dieser Bezeichnung gibt möglicherweise an Gaudentius Brix., serm. 17 fin. (Mi. 20, 971): habemus et hos quadraginta et praedictos decem sanctos, unde hanc ipsam basilicam concilium sanctorum nuncupari oportere decernimus; doch kann diese Bedeutung in den schon bestehenden Terminus auch nachträglich hineingelegt sein; Hieron., ep. 60, 12 (Mi. 21, 596): basilicas ecclesiae et martyrum conciliabula.

Bemerkenswert ist, dass m. W. in der alten Zeit ἐκκλησία und ecclesia zur Bezeichnung von Märtyrerkirchen nicht gebraucht werden, vielmehr mannigfach im Gegensatz zu ersteren die eigentliche Gemeindekirche bezeichnen: Chrysost., in I Thess. hom. 11, 4 (Mi. 62, 466): καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐν τοῖς μαρτυρίοις; Conc. Chalcedon., can. 6 (Hefele II², 510): ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ μαρτυρίῳ ἢ μοναστηρίῳ; Theodoret, h. e. IV, 28 ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῖς μαρτύρων σηκοῖς; Hieron., ep. 107, 9 (Mi. 21, 875): basilicas martyrum et ecclesias adire.

1) S. darüber im folgenden Kapitel, besonders Abschn. II, 2.

gegenwärtige Gott den Tempel sozusagen bewohnt, so bewohnt nach volkstümlich christlicher Anschauung der in der Reliquie gegenwärtige Märtyrer das zu seinen Ehren errichtete kirchliche Gebäude. Darum ist dies seine Reliquien beherbergende Gebäude, zu welchen Zwecken es auch sonst dienen mag, sein Haus[1] und er der Hausherr[2]. Es wird somit nach seinem Namen genannt. Er ist sein Besitzer und legt auf diesen Besitz den grössten Wert. Nur wo er einmal durch Angelegenheiten in Anspruch genommen ist, die seine Anwesenheit an anderm Orte erheischen, verlässt er sein Haus auf einige Zeit[3]. Sonst ist er immer in ihm anzutreffen. Hier nimmt er die Besuche seiner Verehrer entgegen, die ihn nicht anders als einen Lebenden hier aufsuchen.

Je nach der Bedeutung, welche man dem Märtyrer zuerkannte, der Anziehungskraft, die er vielleicht weithin übte, der Opferwilligkeit der Gläubigen[4], waren die Märtyrerdenkmäler bescheidene Kapellen oder grossartige Basiliken. Nur ganz obskure oder unsichere Märtyrergräber mögen mit einem einfachen Altar versehen worden sein[5]. In den meisten Fällen sind aber die Gläubigen vor keiner Mühe und keinen Kosten zurückgeschreckt, um den Aufenthaltsort des Märtyrers möglichst prächtig auszugestalten. Handelte es sich doch nicht bloss darum, nach aussen hin den Ruhm des Märtyrers zu verkündigen, sondern ihm eine seiner Würde entsprechende Heimstätte auf Erden zu schaffen, ihm einen Ort zu bieten, an dem er gerne weile, an dem ihm allenthalben sichtbare Beweise der Liebe und Verehrung der Seinen vor Augen träten. Dies gilt als eines der wirksamsten Mittel, seine Gunst zu erlangen, ihn mit allen Interessen der eignen Gemeinde zu verflechten. Wo die Verhältnisse es nur irgend gestatteten, hat man deshalb den Märtyrern Tempel errichtet, glänzend und grossartig nach aussen, herrlich durch ihren Schmuck im Innern. Die zu Ehren des h. Theodor in Euchaïta errichtete Grabeskirche wird geschildert als ein Bau, geräumig und grossartig wie ein Tempel Gottes. Der Zimmermann hatte das Holz zu Gestalten lebender Wesen verarbeitet, der Steinhauer die Steinplatten bis zur Glätte des Silbers geglättet, der Maler die Heldentaten des Märtyrers farbig dargestellt, der Mosaikarbeiter den Boden zu einer geschichtlichen Darstellung benutzt[6]. Von aussergewöhnlicher Grösse

1) Siehe vorvor. Anm. unter οἶκος, δόμος, domus, aedes. Joannes Thessal., miracc. Demetr. I, 1, 15 (Mi. gr. 116, 1213): Demetrius ἔχει ἐν ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσιν οἴκους, im himmlischen Jerusalem und in Thessalonich.

2) Joannes Thessal., l. c. I, 15, 149 (1317): zwei Engel stehen vor dem Heiligtum des Demetrius und fragen: ποῦ ἔστιν ὁ κύριος τῶν ὧδε; dominaedius vom h. Felix: Paulin., carm. 23, 109; ep. 29, 13; 32, 10 etc.

3) Cyrillus Scythop., vita Sabae 78 (ed. Cotelerius, ecclesiae graecae monumenta III): Der bestohlene Silberschmied Romulus in Jerusalem geht in das Heiligtum des h. Theodorus und betet 5 Tage. Um die Mitternacht des 5. Tages erscheint ihm Theodor im Schlafe und fragt, was los sei; ὡς δὲ εἶπον, ὅτι τὰ ἴδια καὶ τὰ ἀλλότρια ἀπολέσας τοσαύτας ἡμέρας συντρίβομαι καὶ οὐδὲν ὠφέλεσα, λέγει μοι ὁ ἅγιος· Πέπεισο, οὐκ ἤμην ὧδε· ἐκελεύθημεν γὰρ συνδραμεῖν, um der Seele des h. Sabas entgegenzugehn und sie an den Ort der Ruhe zu geleiten. — Die h. Thecla wohnt in Seleucia und verlässt ihr dortiges Haus auf feurigem Wagen nur zu zeitweiliger Abwesenheit, oben S. 209.

4) Ueber Errichtung und Ausschmückung von Kirchen durch Private s. unten S. 290 f.

5) Sulpicius Severus, vita Martini 11: Bei Tours war ein Ort, den man fälschlich für eine Begräbnisstätte von Märtyrern ansah, nam et altare ibi a superioribus episcopis constitutum habebatur. Vgl. Concil. Carthag. III can. 14, oben S. 144 Anm. 5.

6) Gregor. Nyss., in s. mart. Theodor., Mi. 46, 737. Besonderes Gewicht legt

muss die in Sebaste zu Ehren der Vierzig Märtyrer errichtete Kirche gewesen sein, deren „weite Räume" grosse Massen aufzunehmen imstande waren [1]. Nicht minder grossartig waren viele Märtyrerkirchen des Abendlandes mit Marmor, Gold, Gemälden und Mosaiken ausgestattet [2]. Die über dem Grabe des h. Felix und in dessen Nähe errichteten Gebäude bildeten mit den zugehörigen Wohnhäusern eine kleine Ortschaft, fünfhundert Schritte von Nola gelegen; fünf oder sechs Basiliken und ein Baptisterium befanden sich darunter [3]. Nicht an Grösse, wohl aber an Pracht der Ausstattung wurden sie noch übertroffen durch die wichtigsten Märtyrerkirchen Roms [4] und Constantinopels [5]. Namentlich die Apostelgräber waren glänzender geschmückt als Königspaläste [6]. Die Balken des Tempels, welcher den Leib des Apostels Paulus umschloss, waren mit goldenen Platten bedeckt; vier Säulenreihen aus parischem Marmor stützten die Decke [7]. Marmorsäulen, Goldüberzug, Gemälde und Mosaiken gehörten überhaupt zur Ausschmückung der bedeutenderen Märtyrerkirchen. Alle Mittel, über welche die Kunst der Zeit verfügte, wurden aufgeboten.

In den ersten Jahrzehnten des Friedens werden derartige Bauten vornehmlich an den Orten aufgeführt worden sein, an welchen die Märtyrer wirklich oder nach dem Dafürhalten ihrer Verehrer bestattet worden waren [8]. Es entsprach ein solches Verfahren sowohl dem auch von den Christen übernommenen antiken Totenkult [9], als der seit dem zweiten Jahrhundert von den Christen ausgebildeten Sitte, sich zu bestimmten Zeiten an den Gräbern der Märtyrer zu Gebet, gemeinsamer Andacht und Abendmahlsfeier einzufinden [10]. In zahlreichen Fällen dienten derartige Kirchen den gewöhnlichen gottesdienstlichen Versammlungen [11]. Denn der Dienst Gottes und die Verehrung seiner Diener, die er selbst zu den höchsten Würden erhoben hatte,

---

der Redner auf den Bilderschmuck. S. darüber und über Bilderschmuck in Märtyrerkirchen überhaupt oben S. 196 Anm. 1.

1) Gregor. Nyss., in quadr. martt. or. 1 u. 2, Mi. 46, 749. 756 sq.

2) Vgl. z. B. die Schilderung der Kirche der h. Eulalia zu Emerita bei Prudent., Peristeph. III, 191: Hic ubi marmore perspicuo | atria luminat alma nitor. 196 Tecta corusca super rutilant | de laquearibus aureolis | saxaque caesa solum variant, | floribus ut rosulenta putes | prata rubescere multimodis.

3) S. die weitläufigen Beschreibungen bei Paulinus, ep. 32; carm. 27. 28. Ep. 32, 10: basilica illa quatuor ejus basilicis addita; Baptisterium: carm. 28, 183. Das Heiligtum der h. Euphemia in Chalcedon enthielt drei οἶκοι, deren einer ein Rundbau, an den sich der das Grab enthaltende σηκός anschloss: Evagrius, h. e. II, 3. Der Tempel der h. Thecla in Seleucia nahm sich mit den umliegenden Gebäulichkeiten aus wie eine Stadt, oben S. 210, 14.

4) Vgl. die Schilderung der Kirche des h. Hippolyt in Rom bei Prudent., Peristeph. XI, 215 ff.

5) Chrysost., in II Cor. hom. 26, 5 (Mi. 61, 582) οἱ τάφοι τῶν δούλων τοῦ σταυρωθέντος λαμπρότεροι τῶν βασιλικῶν εἰσιν αὐλῶν.

6) Die von Constantin d. Gr. in seiner neuen Hauptstadt errichtete Apostelkirche war von unerhörter Pracht, s. die Schilderung bei Eusebius, Vita Constant. IV, 58.

7) Prudent., Peristeph. XII, 45 ff.

8) Z. B. die Paulskirche an der via Ostiensis vor Rom, wo nach alter Tradition Paulus begraben lag: Gajus bei Euseb., h. e. II, 25, 3. In Carthago gab es 2 Kirchen Cyprians vor der Stadt: an seiner Begräbnis- und Hinrichtungsstätte, Schwarze a. a. O. S. 37. Weitere Beispiele bieten die römischen Coemeterialbasiliken der hh. Generosa, Petronilla und Symphorosa: Schultze, Archäologie S. 158 f.; Kraus, R.E. I, 118. 129 f.

9) S. o. S. 18 und 28.

10) S. o. S. 71.

11) Socrates, h. e. IV, 18 von dem μαρτύριον λαμπρόν des Apostels Thomas in Edessa: συνεχεῖς ἐν αὐτῷ συνάξεις ἐπιτελοῦνται διὰ τὴν τοῦ τόπου ἁγιότητα.

schlossen sich nicht aus. Das Vorhandensein von Märtyrerleibern heiligte das Gebäude wie die Gemeinde, die sich in ihm versammelte, und die geistige Gegenwart des Märtyrers bei den Gottesdiensten bildete ein unsichtbares Band mehr zwischen der irdischen und himmlischen Gemeinde.

Indessen wurde es seit der Mitte des vierten Jahrhunderts immer allgemeiner Sitte, ohne Rücksicht auf das Grab des Märtyrers den Ort, an dem man die Märtyrerkirchen aufführte, lediglich durch praktische Rücksichten bestimmen zu lassen und den Bau erst nachträglich mit Reliquien zu versehn[1]. Das führte weiter zu der Sitte, auch in solche Kirchen, die lediglich zu gottesdienstlichem Zwecke, also inmitten der Städte, erbaut waren, Reliquien einzuführen, um sie dadurch zu weihen und ihre Anziehungskraft zu erhöhen. Das immer wachsende Verlangen nach der unmittelbaren Nähe der eignen und nach dem Besitze fremder Märtyrer sowie der immer höhere Wert, den man auf das Vorhandensein von Reliquien in den Kirchen legte, haben diese Neuerung allenthalben in Aufnahme gebracht. Sie konnte sich um so besser einbürgern, als die steigende Wertlegung auf einzelne Reliquienpartikeln den Wert minderte, den man früher auf das Grab gelegt hatte, und die früher vorhandene Scheu, die Grabesruhe des Märtyrers zu stören, zurücktreten liess.

Ueberführungen von Märtyrerleibern nach neuen, ihnen willkürlich bestimmten Aufenthaltsorten kommen von der Zeit an allerorts vor. Bald handelt es sich darum, einen bisher ausserhalb der Stadt begrabenen Märtyrer[2], bald den Leib oder eine Partikel des Leibes eines fremden Märtyrers in Empfang zu nehmen[3] und in dem zu seiner Ehre erbauten[4] oder einem schon bestehenden Märtyrerheiligtum[5] oder auch in einer längst dem allgemeinen Gottesdienst dienenden Kirche[6] unterzubringen. Ueberall gestalteten sich derartige Ueberführungen zu grossartigen Festen. Grosse Menschenscharen

---

1) So stellte Julians Bruder Gallus der Orakelstätte des Apollo in Daphne bei Antiochia ein christliches Heiligtum entgegen und übertrug in dasselbe den Sarg des h. Babylas aus Antiochia, Socrates III, 16; Sozom. V, 19.

2) Die Gebeine des h. Ignatius, sofern sie den Zähnen der wilden Tiere getrotzt hatten, waren später nach Antiochia überführt und dort extra portam Daphniticam in coemeterio beigesetzt worden (Hieron., de viris illustr. 16). Theodosius II liess diese Gebeine in Antiochia selbst in dem vormaligen heidnischen Τυχαῖον beisetzen: Evagrius, h. e. I, 16.

3) S. o. S. 183 ff.

4) So ruhten die unter Kaiser Arkadius nach Constantinopel transferierten Gebeine des Propheten Samuel in dem nach ihm benannten προφητεῖον: Theodorus Lector II, 63.

5) Theodosius liess die durch ihn nach Constantinopel gebrachten Gebeine des Terentius und Africanus in dem Martyrium der h. Euphemia niederlegen: Theodor. Lector II, 62.

6) Die Reliquien des h. Stephanus in Hippo müssen sich in der dortigen Predigtkirche befunden haben. Es geht dies hervor aus der Heilungsgeschichte der drei Geschwister, Augustin, civ. Dei XXII, 8, 22 (vgl. den Satz ecclesiam quotidie et in ea memoriam gloriosissimi Stephani frequentabant) und sermo 320—323 (Mi. 38, 1442 ff.) — Doch scheint die Sitte, Märtyrergebeine in den gewöhnlichen Gottesdienstkirchen zu deponieren, auch im 5. Jh. vielerorts noch nicht bestanden zu haben: Inhaltsangabe aus Schenute bei Zoega, Catalogus codicum Copticorum, quae Velitris adservantur (1810) S. 424: Declamat contra eos, qui falso asseverantes . . . reperta esse ossa martyrum sanctuaria iis condunt, maxime si id faciunt in ecclesia, ubi omnino non moris esset martyres condere, nisi in solo oppido Panos. In reliqua Aegypto, etiam Constantinopoli et Ephesi ab ecclesiis separata esse loca apostolorum et martyrum, quae ipse visitaverat.

strömten an diesem Tage von allen Seiten zusammen. Die Angesehensten wie die Geringsten, Kaiser und Bauern, Kleriker und Volk wollten alle in gleicher Weise bei der Ankunft des neuen Beschützers der Stadt zugegen sein, dem neuen Ankömmling ihre Verehrung zu bezeugen und sich dessen Gunst zu sichern. Denn man wusste, dass dieser grossen Wert auf den ihm bereiteten Empfang legte und denen zürnte, die sich von der Feier fernhielten[1]. In feierlicher Prozession wurde die Reliquie nach dem ihr bereiteten Orte übergeführt. In goldene Gefässe eingeschlossen oder in seidene Hüllen eingeschlagen wurde sie wohl von den Bischöfen getragen. Das Volk gab ihr das Geleite, Kerzen und Lampen tragend und Psalmen singend[2]. Kamen die Reliquien von weit her, so waren sie schon von den Gemeinden, durch die der Weg führte, unter ähnlichen Ovationen empfangen worden[3]. Der Tag aber, an dem die Gemeinde ihren neuen Märtyrer aufgenommen und zum Range einer schützenden Macht erhoben hatte, blieb in lebendiger Erinnerung. Oft wurde er durch eine jährlich wiederkehrende Feier ausgezeichnet und galt mehr als der eigentliche Todestag des Märtyrers: es war eben der Tag, an dem der Märtyrer für die Gemeinde erst wirkliche Bedeutung erlangt hatte[4].

In demselben Masse, in dem solche Ueberführungen stattfanden und alle irgendwie bedeutenden Kirchen mit Reliquien versehen wurden, bildete sich die Vorstellung aus, dass eine Kirche nur dann eine vollendete Kultstätte sei, wenn sie die Gebeine irgend eines Heiligen umschliesse. Die Wurzeln dieser

1) Chrysost., in Phocam 1 (Mi. 49/50, 699) Λαμπρὰ γέγονεν ἡμῖν χθὲς ἡ πόλις ... ἐπειδὴ μάρτυρα πομπεύοντα ἀπὸ Πόντου πρὸς ἡμᾶς παραγενόμενον εἶχεν .... Komm heute, ἵνα ἴδῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἰκεῖον χῶρον ἀπαγόμενον. εἶδες αὐτὸν διὰ τῆς ἀγορᾶς ἀγόμενον, βλέπε αὐτὸν καὶ διὰ τοῦ πελάγους πλέοντα ... Niemand bleibe sträflicherweise zurück, auch Frauen und Jungfrauen nicht. κενώσωμεν τὴν πόλιν ... καὶ γὰρ καὶ βασιλεῖς κοινῇ μεθ' ἡμῶν χορεύουσι ... Ποιήσωμεν πάλιν τὴν θάλατταν ἐκκλησίαν μετὰ λαμπάδων ἐξιόντες ἐκεῖσε.

2) Hieron., contr. Vigilant. 5 (Mi. 23, 343) von der Ueberführung der Gebeine Samuels nach Constantinopel: omnes episcopi, qui .. cineres .. in serico et vase aureo portaverunt. Bei der durch Julian befohlenen Wegführung der Gebeine des Babylas aus der Kirche in Daphne wird der Sarg auf einen Wagen geladen und in feierlichem Zuge unter Psalmengesang nach Antiochia geführt: Theodoret III, 6; Socrates III, 16; Sozom. V, 20. Von den in das Tychaion übergeführten Gebeinen des Ignatius Evagr., h. e. I, 16: τῶν λειψάνων μετὰ πομπῆς ἱερᾶς ἀνὰ τὴν πόλιν ἐπ' ὀχήματος ἐνεχθέντων. Gregor. Tur., gloria martt. 44: den Reliquien des Agricola und Vitalis zieht man cum crucibus et cereis entgegen. — Ueber die Feierlichkeiten bei Auffindung der Gebeine des Protasius und Gervasius in Mailand Ambrosius, ep. 22, 2 (Mi. 16, 1063): Transtulimus (die Gebeine) vespere jam incumbente ad basilicam Faustae; ibi vigiliae tota nocte, manus impositio. Sequenti die transtulimus ea in basilicam, quam appellant Ambrosianam. 3 ff. Hier wird Gottesdienst gehalten, Ambrosius predigt. 14 Auf das Drängen des Volkes findet die feierliche depositio nicht, wie zuerst festgesetzt, am folgenden Sonntag, sondern schon am folgenden Tage statt; wieder predigt Ambrosius (15 ff.), nachdem wieder eine nächtliche Feier voraufgegangen (15 diebus ac noctibus continuatam celebritatem).

3) Hieron., contr. Vigilant. 5 (Mi. 23, 343) von den nach Constantinopel übergeführten Gebeinen des Propheten Samuel: omnium ecclesiarum populi, qui occurrerunt ss. reliquiis et tanta laetitia ... susceperunt; unde Palaestina usque Chalcedonem jungerentur populorum examina; Chrysost., in Ignatium 5 (Mi. 49/50, 594): Den von Rom nach Antiochia zurückgebrachten Märtyrer αἱ πόλεις ἑξῆς διαδεχόμεναι καὶ ἐπ' ὤμων φέρουσαι μέχρι τῆς πόλεως ταύτης παρέπεμπον ἐγκωμιάζουσαι. Vgl. den legendenhaften Zug im Leben Petrus des Iberers S. 30 Raabe: weil die Flüchtlinge Reliquien mit sich führen, finden sie in den Ortschaften, die sie passieren, viel Volks mit Zweigen und Lichtern zum Empfang der Märtyrer vor die Stadt gezogen.

4) Evagrius, h. e. I, 16 von der Translation der Gebeine des Ignatius aus dem Coemeterium in das Tychaion in Antiochia: ὅθεν δημοτελὴς ἑορτὴ καὶ πάνδημος εὐφροσύνη μέχρις ἡμῶν τελεῖται.

Vorstellung reichen bis tief in das vierte Jahrhundert zurück. Als Ambrosius eine neue Kirche weihen wollte, gingen ihn die Gemeindeglieder mit der einstimmigen Bitte an, er möge bei der Weihe Märtyrergebeine in ihr niederlegen [1]. Für die von ihm errichtete Kirche hat einige Jahre später Gaudentius von Brescia zahlreiche Reliquien in der ganzen Christenheit gesammelt [2]. Um dieselbe Zeit hat Sulpicius Severus von seinem Freunde Paulinus Reliquien für die von ihm neu erbaute Kirche verlangt [3]. Ueberhaupt tritt schon jetzt auch das Bestreben zutage, Reliquien möglichst vieler Märtyrer in derselben Kirche aufzuhäufen [4]. Gewiss hat es noch im fünften Jahrhundert viele Kirchen gegeben, die keine Reliquien besassen. Allein bereits im sechsten gehörten solche zu den Seltenheiten [5]. Das zweite Nicänische Concil hat daher eher eine bereits eingebürgerte Sitte bestätigt als eine neue geschaffen, als es bestimmte, dass unter jedem Altare sich Reliquien befinden müssten [6].

Unter dem Altare sind in der Tat in den meisten Kirchen die Reliquien von jeher aufbewahrt worden. Und zwar ist ihnen dieser Ehrenplatz deshalb angewiesen worden, weil der Altar seiner ursprünglichen und wichtigsten Bestimmung nach der Tisch war, an dem die Gemeinde das heilige Mahl beging [7], die Feier dieses Mahles aber als das vorzüglichste Mittel galt, mit den bei seiner Begehung anwesenden Märtyrern in unmittelbarer Gemeinschaft zu bleiben. Das Abendmahl war eben an die Stelle jener funeralen Mahle getreten, welche die Heiden den Toten zu Ehren zu halten pflegten. Man feierte es, wo nicht schon am Sarge des Verstorbenen, so jedenfalls über seinem Grabe und übertrug auf diese Feier manche der Vorstellungen, welche die Heiden mit ihren Totenmahlzeiten verbunden hatten [8]. Bereits im Zeitalter der Verfolgung hatte die Gemeinde für ihre Märtyrer getan, was die einzelnen Familien für ihre verstorbenen Angehörigen zu tun pflegten. Sie hatte ihr Andenken am Abendmahltische begangen, und zwar an demjenigen

1) Ambrosius, ep. 22, 1 (Mi. 16, 1062): Cum ego basilicam dedicassem, multi.. interpellare coeperunt dicentes: Sicut Romanam basilicam dedices. Respondi: Faciam, si martyrum reliquias invenero. Ebenso hat Ambrosius in Florenz basilicam constituit und in ihr Reliquien der Bolognesischen Märtyrer Agricola und Vitalis niedergelegt: Paulinus, vita Ambr. 29.

2) Gaudentius, serm. 17 die dedicationis basilicae concilii sanctorum (Mi. 20, 960 ff.). Folgende Märtyrer waren hier vertreten: Johannes der Täufer, Andreas, Thomas, Lucas, Gervasius und Protasius, Nazarius, Sisinnius, Martyrius, Alexander, die Vierzig Märtyrer. Vgl. den Schluss (971): Habemus ergo et hos quadraginta et praedictos decem sanctos, unde hanc ipsam basilicam Concilium Sanctorum nuncupari oportere decernimus.

3) Paulinus, ep. 31, 1. Paulinus übersendet eine ihm vom Bischof Johannes von Jerusalem zugesandte Partikel des h. Kreuzes.

4) Paulinus, ep. 32, 10: Die von Paulinus in Nola erbaute fünfte Basilica reliquiis apostolorum et martyrum ... non solo beati Felicis honore venerabilis est; dazu (11) eine Partikel vom Kreuz Christi. In der von Paulinus erbauten kleinen Basilika von Fundi befanden sich Reliquien des Andreas, Lucas, Nazarius, Protasius und Gervasius, ep. 32, 17. — Die beste Illustration zu solcher Häufung bieten die Inschriften aus Afrika, oben S. 187 Anm. 6.

5) Gregor. Tur., gloria martt. 31: Novivicensis ecclesia, ubi nulla adhuc sanctorum pignora habebantur; vitae patrum VIII, 11: apud vicum urbis Turonicae ecclesia dudum constructa absque sanctorum pignoribus habebatur.

6) Concil. Nicaen. ann. 787 can. 7 (Hefele III², 477): Wenn ein Bischof künftig eine Kirche ohne Reliquien konsekriert, soll er abgesetzt werden. Fränkische Synode, unbekannt wo, im 7. Jh. (Hefele III², 70): Nur in solchen Kirchen, in denen sich Heiligenleiber befinden, dürfen Altäre konsekriert werden.

7) Schultze, Archäologie S. 117.

8) Siehe oben S. 29.

Orte, an dem sie sich am Todestage der Märtyrer zu versammeln pflegte, an ihren Gräbern [1]. Besonders deutlich erhellt die Bedeutung des Altars für den Märtyrerkult aus der Tatsache, dass selbst solche Gräber, welche man für zu zweifelhaft oder zu unwichtig hielt, um sie durch eine Kirche oder auch nur eine einfache Kapelle auszuzeichnen, durch einen über ihnen errichteten Altar bezeichnet wurden; und zwar nicht etwa bloss durch das Volk, sondern durch die Leiter der Kirche selbst [2]. Der Altar war eben unentbehrlich, sobald es sich um Märtyrerverehrung handelte. Aus diesen Gründen konnte die Reliquie des Märtyrers an keinem andern Orte des Kirchengebäudes untergebracht werden, als wo die Gemeinde ihr Mahl feierte, zwar keineswegs zu Ehren des Märtyrers [3], aber doch mit dem Nebenzweck, das Band der Gemeinschaft zu wahren, das ihn mit der Gemeinde verband. Begünstigt wurde diese Art der Unterbringung der Reliquien durch den Glauben, dass der bei seinen Gebeinen anwesende Märtyrer die am Altare gesprochenen Gebete in wirkungskräftiger Weise unterstützen könne, wie sich andrerseits diese Einrichtung durch die von der neutestamentlichen Apokalypse [4] gebotene Vorstellung, dass die Seelen derer, die für Gott gestorben, sich unter dem Altare Gottes befänden, als eine genuin christliche erweisen liess.

Je nachdem die Kirchen sich im Besitze des Grabes eines Märtyrers oder nur einiger seiner Reliquien befanden, je nach der üblichen Form des Altars [5] und der von Ort und Zeit abhängigen Sitte wurden die Reliquien entweder in grossen und kleinen Grabkammern unter ihm aufbewahrt oder in den Altar selbst eingelassen. In der Regel war die Reliquie selbst den Blicken der Gläubigen entzogen [6]. Auch der Behälter, in welchem sie, oft in Leinen gehüllt [7], ruhte, war in gewissen Kirchen nicht sichtbar. In Constantinopel scheint es Sitte gewesen zu sein, dass die Gebeine der Heiligen tief unten im Schosse der Erde verborgen blieben [8]. Dies war auch in Nola der Fall, wo die Reliquien des h. Felix die ganze Zeit über, die Paulinus in ihrer Nähe zubrachte, ein einziges Mal an das Tageslicht gezogen wurden, und zwar einzig aus dem Grunde, weil man den Schrein, in dem sie ruhten, beschädigt glaubte [9]. In der Mehrzahl der Kirchen scheinen indessen die Re-

1) S. o. S. 71 und das Material in den Anmerkungen.

2) Sulpicius Sev., Vita Martini 11, s. o. S. 274 Anm. 5.

3) Dies hebt namentlich Augustin hervor, s. die im folgenden Kapitel, Abschnitt II, 2, mitgeteilten Stellen.

4) Apoc. Joh. 6, 9.

5) Gerade die Sitte der Deposition von Reliquien in resp. unter dem Altare ist das hauptsächlichste Motiv der teilweisen Ersetzung des ursprünglich allein vorkommenden Tischaltars durch den geschlossenen Altar gewesen, s. Schultze, Archäologie S. 119 f.; N. Müller, P. R. E.[3] I, 393 f.

6) Doch vgl. Gregor. Nyss., de s. Theodoro, Mi. 46, 740: Τὸ γὰρ αὐτοῦ τοῦ λειψάνου προσάψασθαι . . . ὅπως ἐστὶ πολυπόθητον . . ἴσασιν οἱ πεπειραμένοι. ὡς σῶμα γὰρ αὐτὸ ζῶν καὶ ἀνθοῦν οἱ βλέποντες κατασπάζονται.

7) Vigilantius bei Hieron., c. Vig. 4 (Mi. 23, 342): ubicumque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant.

8) Procopius, de aedif. I, 4 p. 188 f. Dind.: Als Justinian die Apostelkirche erneuerte, wurden unter dem Boden die θῆκαι ξύλιναι des Andreas, Lucas und Timotheus wieder aufgefunden; nach der veranstalteten Panegyris τὰς θήκας αὖθις τῇ γῇ ἔκρυψαν. Ibid. I, 7: Beim Bau des ναός der h. Irene wird beim Graben im Boden das κιβώτιον der Vierzig Märtyrer wieder aufgefunden.

9) Paulinus, carm. 21, 583 ff. Hart.; arca 624. Auch die Gebeine des h. Laurentius in Rom befanden sich unzugänglich unter dem Boden: Gregor. M., epp. IV, 30:

liquienbehälter derart aufgestellt gewesen zu sein, dass sie von den Gläubigen gesehen, unter Umständen auch direkt berührt werden konnten. Sie standen etwa unter dem Altartisch, umschlossen von einem die Füsse des Altars verbindenden steinernen Gitterwerk, das einen Durchblick gestattete, zuweilen auch ein Fensterchen enthielt[1]. Auch der Märtyrersarkophag stand in manchen Kirchen frei, in einigen Fällen unter der Altarplatte[2]. Sarg wie Reliquienschrein waren in diesem Falle oft aus kostbarem Materiale hergestellt und kunstvoll gearbeitet[3].

II.

In den Kirchen und Kapellen, welche ihre Reliquien beherbergten, bildeten zumal die angesehenern unter den Märtyrern den Gegenstand einer doppelten Verehrung: einer volkstümlichen und einer mehr kirchlichen. In ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Energie traten zwar die Gefühle, von denen diese Verehrung beherrscht wurde, nur bei der Feier des Todes- oder Translationstages des Märtyrers an den Tag, bekundeten sich jedoch auch sonst das ganze Jahr hindurch.

1. Am schwächsten im Gottesdienst der Gemeinde. Denn die Liturgie nahm anfangs keine besondere Rücksicht auf die Märtyrer, welche die Gemeinde verehrte, sondern begriff sie nicht anders als gewöhnliche Verstorbene in die Zahl derer ein, für deren Seelenheil der Priester am Altare die Gnade Gottes erflehte[4]. Zwar hat sich dieser Brauch nur kurze Zeit in allgemeiner

---

dum nescitur, ubi venerabile corpus esset collocatum, effoditur exquirendo, et subito sepulcrum ipsius ignoscenter apertum est. Merkwürdig ist die Beschreibung des Petrusgrabes in Rom bei Gregor. Tur., gloria martt. 27: Hoc sepulcrum sub altare collocatum valde rarum habetur. Sed qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulchrum; et sic fenestella parvula patefacta, inmisso introrsum capite .. efflagitat.

1) Schultze, Archäol. S. 120. Ein solcher Reliquienaltar hiess confessio, das Marmorgitter transennae oder fenestella.

2) Schultze, Archäol. 121. 160; Chrysost., in ss. martt. hom. (Mi. 49/50, 664): παράμενε τῷ τάφῳ, περιπλάκηθι τὴν σορόν, προσηλώθητι τῇ λάρνακι; Brief des Bischofs Eusebius von Thessalonich an Kaiser Mauritius, bei Joannes Thessal., miracc. Demetrii I, 5, 49 (Mi. 116, 1241): οὐχ οὕτως τῆς Θεσσαλονίκης τὰ θρέμματα (der in der Erde ruhende Leib des Demetrius), καθάπερ ἀμέλει κἂν ταῖς ἄλλαις χώραις εἰώθασι τῶν μαρτυρούντων ἁγίων ἀναφανδὸν τιθέναι τὰ σώματα, ὡς .. τῇ θέᾳ τούτων καὶ τῇ ἁφῇ πρὸς εὐσέβειαν τὰς ψυχὰς διεγείρωσιν.

3) Der Sarg der h. Euphemia in Chalcedon war aus Silber, Evagr., h. e. II, 3. Ueber einen in Afrika gefundenen kostbar gearbeiteten silbernen Reliquienschrein s. de Rossi, La capsella argentea Africana 1889. De miracc. s. Stephani I, 8 (Mi. lat. 41, 839): capsella argentea, in qua erat reliquiarum portio.

4) Dass in dem Sonntagsgottesdienst ursprünglich für die Märtyrer gebetet und geopfert wurde, zeigen folgende Instanzen: 1. Die gleiche Praxis an dem Jahrestage der Märtyrer: Cyprian, epist. 39, 3: sacrificia pro eis semper offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus; in demselben Sinne wird zu verstehen sein epist. 12, 2: et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum. — 2. Die Polemik Augustins, s. folgende Anm. — 3. Die alten Liturgieen selbst. Die bekannte Zähigkeit einmal recipierter liturgischer Formeln tritt auch in diesem Punkte darin zutage, dass die Liturgieen teilweise nur unvollständig in dem von Augustin vertretenen Sinne abgeändert worden sind, so dass das Ursprüngliche noch deutlich durchschimmert. In dem Intercessionsgebet der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen folgt auf die Fürbitten für die Kirche, für Klerus und Gemeinde, für Kaiser und Reich: Ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων, διακόνων etc. (Brightman, Liturgies eastern and western I S. 21). Das Inclinationsgebet dagegen (S. 23) lautet: Ἔτι καὶ ἔτι δεηθῶμεν ... ὑπὲρ τοῦ δώρου τοῦ

Geltung zu halten vermocht, da er zu den Anschauungen und der Praxis des Märtyrerkults in allzu schroffem Gegensatze stand. Selbst Augustin hat es mehr als einmal ausgesprochen, dass es nicht zulässig sei, für solche zu beten, deren Fürbitte bei Gott man in Anspruch nehme[1]. Allein selbst die in diesem Sinne abgeänderte Formel[2] entsprach keineswegs der Bedeutung, welche dem Märtyrerkult im Leben der Gemeinde zukam. Zu weitern Zugeständnissen war aber die Liturgie nicht zu bewegen. Sie bewährte sich auch hier als das zäheste und conservativste Element des altchristlichen Kultus.

Wohl mag vielerorts die Predigt sich gelegentlich auch ausserhalb der Märtyrertage mit den Taten und Wundern der in der Gemeinde verehrten Märtyrer beschäftigt haben. In einigen Gemeinden Afrikas war es sogar Sitte, im Gottesdienste kleine Schriften vorzulesen, in denen die bedeutenderen Wunder der Märtyrer erzählt wurden. Waren diese Wunder aussergewöhnlicher Art und hatten sie die Aufmerksamkeit des Volkes in besonderer Weise in Anspruch genommen, so kam es vor, dass selbst die Osterbotschaft hinter den von der Reliquie des Stephanus bewirkten Wundern zurücktrat, dass auch

---

προσκομισθέντος etc., ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ταύτης etc., ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς etc., ὑπὲρ βασιλέων etc., τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν, ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν. ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων δεηθῶμεν. ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τῶν ἀέρων. ὑπὲρ τῶν νεοφωτιστῶν. Dass hier eine Veränderung vorgenommen, springt in die Augen. Mit dem ersten mitgeteilten Gebet ist zu vergleichen Chrysost., in Acta hom. 21, 4 (Mi. 60, 170): Τί οἴει τὸ ὑπὲρ μαρτύρων προσφέρεσθαι, τὸ κληθῆναι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, κἂν μάρτυρες ὦσι κἂν ὑπὲρ μαρτύρων, μεγάλη τιμὴ τὸ ὀνομασθῆναι τοῦ Δεσπότου παρόντος. Damit stimmt noch die Constantinopolitanische Liturgie des 9. Jhs., die sog. Chrysostomus-Liturgie: Ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων, πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐγκρατευτῶν καὶ παντὸς δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου (Brightman I S. 331). Die spätere Antiochenische Liturgie, die Jakobus-Liturgie, biegt den ursprünglichen Sinn durch einen erklärenden Zusatz um: Μνήσθητι, κύριε, τοῦ ἁγ. Ἰωάνου . . τῶν ἁγ. ἀποστόλων Πέτρου καὶ . . . τῶν ἁγ. προφητῶν, πατριαρχῶν, δικαίων, τοῦ ἁγ. Στεφάνου τοῦ . . . πρωτομάρτυρος, πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων σου· οὐχ' ὅτι ἡμεῖς ἐσμεν ἄξιοι μνημονεύειν τῆς ἐκείνων μακαριότητος, ἀλλ' ἵνα καὶ αὐτοὶ παρεστῶτες τῷ φοβερῷ σου βήματι μνημονεύσωσι τῆς ἡμῶν ἐλεεινότητος καὶ εὕρωμεν χάριν ἐνώπιόν σου (Brightman I S. 57). Diese Auffassung hat schon Cyrillus Hieros., Catech. 23, 9: Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν.

1) Augustin, serm. 159, 1 (Mi. 38, 868): Ideo habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur; pro caeteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari; In evang. Joan. tract. 84, 1 (Mi. 35, 1847): Ad ipsam mensam non sic (martyres) commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut et ipsi pro nobis.

2) Ueber die orientalischen Liturgieen s. vorvor. Anm. Im Abendlande wandelt sich der ursprüngliche, bei Cyprian (s. d. Anfang der vorvor. Anm.) begegnende Sinn der commemoratio in der von Augustin vertretenen Richtung. Am deutlichsten blickt das Ursprüngliche durch in der Liturgia Mozarabica (Pars I p. 4, Mi. 85, 114): Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum (folgen die Namen) et omnium martyrum; item pro spiritibus pausantium Hilarii, Athanasii etc. et omnium pausantium . . . te quaesumus etc. — Der Typus der ältern römischen Liturgieen ist folgender: Memento Domine, famulorum famularumque tuarum et omnium circumadstantium . . . Communicantes et diem sacratissimum celebrantes . . ., sed et memoriam venerantes (folgen die Namen der Jungfrau, der Apostel, vieler Heiligen) et omnium sanctorum tuorum, qui . . passi sunt propter nomen tuum, Domine, seu confessoribus tuis, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Hanc igitur oblationem etc. (Missa Romensis des Sacramentar. Gallican., Mi. 72, 453; ganz ähnlich das Sacramentar. Gelasianum, S. 234 ed. Wilson, und das Missale Francorum, Mi. 72, 339).

ein Augustin mehr diesen Wundern folgte und die Gemeinde sich dabei so tumultuarisch benahm, wie sonst nur bei den ausgelassensten Märtyrerfesten [1]. Aber eine feste Stelle im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde hatte darum der Märtyrerkult nicht.

Etwas freier als in den dem regelmässigen Gemeindegottesdienste dienenden Kirchen konnte sich dieser Kult das Jahr über in den eigentlichen Märtyrerkirchen und -Kapellen bewegen, sofern sie lediglich dem Kult des betreffenden Märtyrers dienten. Dieser Kult scheint wesentlich in Gebet und Hymnengesang bestanden zu haben, die zu Ehren der Märtyrer Gott, dem Herrn der Märtyrer, dargebracht wurden [2]. Seit dem fünften Jahrhundert wurde es vielfach Sitte, auch an kleinen Märtyrerheiligtümern Kleriker anzustellen [3]. Diese Einrichtung dürfte sich aus der Bestellung von Ostiariern entwickelt haben, denen die Bewachung des h. Grabes und die Belehrung fremder Pilger oblag [4]. Die Aufgabe solcher Kleriker bestand in späterer Zeit in häufigem Psallieren bei den heiligen Gebeinen [5].

2. Ungleich lehrreicher als die immerhin zurückhaltende Stellung, welche die Kirche auf dem Gebiete der Liturgie und des Kultus den Märtyrern gegenüber einnahm und nur an den Märtyrerfesten änderte, ist die ausserhalb der stehenden gottesdienstlichen Formen sich bewegende Verehrung der Märtyrer seitens der grossen Massen. Nicht anders als die kirchliche Verehrung der Märtyrer kam auch die mehr volkstümliche Art derselben erst an den Festen zu voller Erscheinung; doch bekundete sie sich auch sonst das ganze Jahr hindurch in sehr lebhafter Weise.

Bereits um die Mitte des vierten Jahrhunderts war die Sitte der Christen, die Gräber der Märtyrer bei allen Anlässen aufzusuchen, so allgemein verbreitet, dass die heidnischen Schriftsteller ihre christlichen Gegner geradezu als Gräberbesucher [6] glaubten bezeichnen zu können. Das steigende Ansehn

1) S. über diese Libelli und den erwähnten Spezialfall unten S. 284, bes. Anm. 1.

2) Theodoret, graec. aff. cur. VIII, 921 (Mi. 83, 1032): Zu den Märtyrergräbern οὐχ ἅπαξ ἢ δὶς τοῦ ἔτους φοιτῶμεν ... ἀλλὰ πολλάκις πανηγύρεις ἐπιτελοῦμεν, πολλάκις δὲ ἡμέρας ἑκάστης τῷ τούτων Δεσπότῃ τοὺς ὕμνους προσφέρομεν. Die in kleinen Kapellen beobachtete Sitte erhellt aus Augustin, civ. Dei XXII, 8, 7: Bei Hippo Regius liegt Victoriana villa mit einer memoria martyrum Protasii et Gervasii: ad vespertinos illuc hymnos et orationes cum ancillis suis et quibusdam sanctimonialibus ex more domina possessionis intravit; atque hymnos cantare coeperunt.

3) Concil. Chalcedon. can. 6 (Hefele II², 510): Keiner soll ἀπολελυμένως zu einem kirchlichen Grade ordiniert werden, εἰ μὴ ἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως ἢ κώμης ἢ μαρτυρίῳ ἢ μοναστηρίῳ ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο. In den Acta Syn. Constantinop. ann. 448 kommt ein πρεσβύτερος ἐν τῷ μαρτυρίῳ τοῦ Ἑβδόμου vor (Mansi VI, 701). — Synode von Epaon ann. 517, can. 25 (Hefele II², 684): eigene Kleriker dürfen für die Oratorien der Villen nicht ordiniert werden, bevor für Nahrung und Kleidung derselben ein Hinlängliches ausgesetzt ist. Die II. Synode v. Orléans ann. 533, can. 13 (Hefele II², 757) zählt auf: Aebte, martyrarii, Mönche und Priester. Der Liber Pontificalis sub Sylvester (Mi. 126, 1514) zählt die zu durchlaufenden kirchlichen Grade in der Ordnung auf: lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, custos martyrum, diaconus, presbyter, episcopus.

4) Athan., hist. Arian. ad mon. 37 (Mi. 25, 735), erwähnt einen τηροῦντα τὸν τόπον beim Petrusgrabe in Rom; Gregor. Tur., miracc. Juliani 2: am sepulcrum des Ferreolus in Vienna ein aedituus, der Auskunft gibt.

5) Synode v. Epaon ann. 517, can. 25 (s. o.): Reliquien dürfen in den (des eignen Klerikers entbehrenden) Oratorien der Villen nicht aufgestellt werden, wenn nicht Kleriker irgend einer Pfarrei in der Nähe sind, um bei den h. Gebeinen häufig zu psallieren.

6) Julian, Misopog. p. 344a spricht ironisch von τοῖς περὶ τοὺς τάφους κυλινδο-

der Reliquien steigerte fort und fort die Anziehungskraft dieser Orte. Die Gräber der berühmten Märtyrer erfreuten sich daher eines geradezu massenhaften Besuchs. Leute aller Art suchten sie auf; neben dem abergläubischen Bauern die aufgeklärtesten Christen ihrer Zeit, neben den Bettlern Reiche und Angehörige des höchsten Adels, ja nicht am seltensten die Kaiser selbst [1]. Ununterbrochen drängten von Morgens bis Abends Scharen Einheimischer und Fremder zu dem Grabe des h. Hippolyt in Rom [2]. Gläubige aus allen Provinzen pilgerten zu dem Grabe des h. Phokas in Sinope [3], des h. Theodor in Euchaïta [4]. Zum h. Felix wallten nicht bloss an seinem Feste ungezählte Scharen, sondern das ganze Jahr hindurch war die Zahl derer, die sein Grab aufsuchten, eine so bedeutende, dass sich fast jeder Tag zu einer Art von Festtag gestaltete [5]. In Antiochia erfreuten sich die Märtyrerkapellen eines so regen Besuches, dass die Bettler sich vor ihren Türen aufzustellen pflegten [6]. Selbst eine so bescheidene Kapelle wie die der Zwanzig Märtyrer in Hippo wurde fleissig besucht [7].

In der grossen Zahl derer, die sich zu den Märtyrergräbern drängten, fehlte es zwar nicht ganz an solchen, welche die geistige Gemeinschaft mit den Verklärten suchten, um durch sie Förderung ihres innern Lebens zu erfahren und sich an diesen heiligen Stätten zur Andacht stimmen zu lassen. Für die grosse Masse waren aber ganz andere Motive massgebend. Sie kamen, weil sie einer überirdischen Hilfe zu bedürfen glaubten und nicht zweifelten, solche hier zu finden.

Am zahlreichsten haben zu allen Zeiten die leiblich und geistig Kranken die Grabstätten der Märtyrer aufgesucht [8]. Traten doch auf keinem andern Gebiete die Machterweisungen der Märtyrer deutlicher zu Tage als auf dem der Krankenheilungen. Ihre Hilfe war hier in augenfälliger Weise von jedem wahrgenommen worden. In allen Gemeinden waren die Namen derjenigen bekannt, die an diesen Gräbern Heilung gefunden hatten. Die Leiter der Kirche sorgten mit dafür, dass solche Wunder allenthalben bekannt wurden

---

μένοις γραϊδίοις; bei Cyrill., contr. Julian. X p. 335b Aub.: πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων; Eunap., vit. Aedes. sub. fin.: die Christen κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις.

1) Chrysost., in ep. 2 ad Cor. hom. 26, 1 (Mi. 61, 582): Die Gräber der Märtyrer sind λαμπρότεροι τῶν βασιλικῶν αὐλῶν, zumal auch τῇ σπουδῇ τῶν συνιόντων. Purpurträger erscheinen hier und Leute jeglichen Standes.

2) Prudent., Peristeph. XI, 189: Mane salutatum concurritur; omnis adorat | pubes: eunt, redeunt solis adusque obitum.

3) Asterius Amas., hom. 9 in Phocam (Mi. gr. 40, 308): ἐφέλκεται πανδημεὶ πάντας πρὸς τὸ ἑαυτοῦ καταγώγιον καὶ πλήρεις αἱ λεωφόροι τῶν ἀφ' ἑκάστης χώρας πρὸς τὸν τόπον ἐπειγομένων τῆς προσευχῆς.

4) Gregor. Nyss., de s. Theodoro (Mi. 46, 745): Theodor habe sein Heiligtum gemacht πανήγυριν τῶν ἑορταζόντων ἄληκτον· εἰ γὰρ καὶ ἐνιαυσίαις ἑορταῖς τὴν ἡμέραν ταύτην τελοῦμεν, ἀλλ' οὐδέποτε λήγει τῶν κατὰ σπουδὴν ἀφικνουμένων τὸ πλῆθος, τῶν μυρμήκων δὲ σώζει τὴν ὁμοιότητα ἡ ἐπὶ τάδε φέρουσα λεωφόρος, τῶν μὲν ἀνιόντων, τῶν δὲ ὑποχωρούντων τοῖς ἐρχομένοις.

5) Paul. Nol., carm. 26, 384 ff. Hartel: Omni namque die testes sumus undique crebris | coetibus aut sanos gratantia reddere vota | aut aegros varias petere aut ambire medellas. | cernimus et multos peregrino a litore vectos . . .

6) Chrysost., in I Thess. hom. 11, 4 (Mi. 62, 466): καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐν τοῖς μαρτυρίοις προκάθηνται τῶν προπυλαίων οἱ πένητες; Asterius, in ss. martt. hom. 10 (Mi. gr. 40, 320): πτωχῶν φύλαι κοινὴν ἑστίαν κέκτηνται τὴν τῶν μαρτύρων ἀνάπαυσιν.

7) August., civ. Dei XXII, 8, 10.

8) Betreffs der Heilungen vgl. oben S. 212 ff., das ganze vorige Kapitel und in unserm Abschnitt weiter unten S. 298 ff.

und ihr Andenken lebendig blieb. Erhöhten doch solche Taten das Ansehn der Kirche, in der sie sich ereignet hatten. Selbst ein Mann wie Augustin hat daher für die Bekanntmachung der in seiner Kirche erfolgten Krankenheilungen gesorgt. Die auf seine Veranlassung von den Geheilten verfassten, zur öffentlichen Verlesung im Gottesdienste bestimmten Libelli[1] bilden in mancher Beziehung ein Seitenstück zu jenen Inschriften, welche in den Vorhöfen der Tempel der Heilgötter aufgestellt waren[2]. Mit den Heilgöttern konnten es übrigens die Märtyrer in jeder Beziehung aufnehmen. Es gab kein Leiden, das sie nicht zu heilen vermocht hätten. Am häufigsten ist die Rede von Besessenen, Gichtbrüchigen, Blinden und Fieberkranken. Sogar bereits Verstorbene sind mitunter von den Ihren herbeigebracht worden, um von den Märtyrern wieder zum Leben erweckt zu werden[3]. Mit ihren kranken Angehörigen brachten die Bauern wohl auch ihr krankes Vieh, im Glauben, dass sich die Wunderkraft der Märtyrer auch auf die Tiere erstrecke[4].

Neben den Kranken sind es dann Hilfsbedürftige aller Art, welche die Gräber der Märtyrer aufsuchen. Zunächst solche, die durch den Schutz der Märtyrer irgend eine Gefahr abwenden wollten, die ihrem Leben, ihrer Familie, ihrem Besitze drohte. Es kamen Eltern, die für die Erhaltung ihrer Kinder in Sorge waren[5]; Reisende, denen vor den Gefahren seitens der Elemente oder seitens böser Menschen bangte[6]; Bürger, die Unheil, Krieg und

1) Augustin, civ. Dei XXII, 8, 20: Alle in der Memorie des h. Stephanus in Hippo gewirkten Wunder aufzuzählen sei unmöglich, sed tantum de quibus libelli dati sunt, qui recitarentur in populis. Id namque fieri voluimus, cum videremus antiquis similia divinarum signa virtutum etiam nostris temporibus frequentari et ea non debere multorum notitiae deperire. Nondum est autem biennium, ex quo apud Hipponem Regium coepit esse ista memoria, et, multis . . non datis libellis de iis quae mirabiliter facta sunt, illi ipsi, qui dati sunt, ad septuaginta ferme numerum pervenerant, quando ista conscripsi. 21 Auch in Uzalis bürgere sich die Sitte ein, dass der Geheilte libellum daret, qui recitaretur in populo. Ein Fall von Verlesung eines solchen libellus wird ebenda 8, 21 geschildert: Zwei Brüder erfahren am Osterfest wunderbare Heilung. Sequenti die post sermonem redditum narrationis ejus libellum in crastinum populo recitandum promisi. Quod cum die tertio fieret, in gradibus exedrae, in qua de superiore loquebar loco, feci stare ambos fratres, cum eorum legeretur libellus. Hierauf de tota causa coeperam diligentius disputare, als die Kunde laut wird, dass soeben auch die Schwester der Brüder Heilung gefunden. Daraufhin werden die Freudenrufe so allgemein, dass die Predigt kurz abgebrochen werden muss. Die Predigten dieser Tage sind erhalten in serm. 320—323 (Mi. 38, 1442 ff.): Am Ostertage wird der Geheilte selbst vorgestellt: De miraculis Dei per orationes b. martyris Stephani libellos solemus audire: Libellus hujus aspectus est; Augustin spricht überhaupt nur ein paar Worte (serm. 320). Am Ostermontag heisst es aber: besonderer Umstände bei der Heilung halber libellum dare decet. Hodie parabitur et vobis die crastino recitabitur (serm. 321). Serm. 322 enthält den Libellus a Paulo datus Augustino episcopo. An seine Verlesung am Osterdienstag knüpft Augustin (serm. 323) eine Predigt über die Taten des Stephanus. Mitten in einer Wundererzählung populus de memoria s. Stephani clamare coepit: Deo gratias, Christo laudes! In quo continuo clamore puella, quae curata est, ad absidem perducta est. Augustin muss die Predigt mit kurzem Dankeswort abbrechen (serm. 323 fin.) und am folgenden Tage fortsetzen (serm. 324). — Dieselbe Sitte erwähnt serm. 286, 8 (Mi. 38, 1300): Ego aliquando memoror de libellis miraculorum martyrum, quae in conspectu vestro leguntur. Ante dies lectus est quidam libellus, ubi etc.

2) S. o. S. 255 Anm. 6 f.

3) S. unten S. 299.

4) Paulinus Nol., carm. 18, 198 Hartel: Videas de rure colonos . . . | pecora aegra manu saepe introducere secum | et sancto quasi conspicuo mandare licenter.

5) Vgl. das Gebet einer Mutter an Stephanus; Sancte martyr . . . redde filium meum, Augustin, serm. 324 (Mi. 38, 1447); das Gebet eines Vaters um Heilung seines Kindes bei Asterius Amas., hom. 10 in ss. martt. (Mi. gr. 40, 317).

6) Theodoret, graec. affect. cur. VIII, 921 (Mi. gr. 83, 1032); Asterius l. c. 320.

Pestilenz von ihrem Gemeinwesen, Landleute, die unfruchtbare Zeiten und verheerende Witterung von ihren Feldern fernhalten wollten; Kaiser, die den Sieg über ihre Feinde erflehten[1]. Seltener scheinen die Märtyrer um direkte Gaben angegangen worden zu sein. Doch fehlt es nicht ganz an Beispielen von Kinderlosen, welche von den Märtyrern Kindersegen erbaten[2], von Bedürftigen, die sie um Geld und Gut angingen oder um die Wiederzustellung eines Gutes baten, das ihnen in irgendwelcher Weise abhanden gekommen war[3].

Schliesslich suchten viele die Gräber der Märtyrer auf, um mit ihrer Hilfe die Wahrheit festzustellen. Man meinte, dass an dieser heiligen Stätte der Schuldige, durch die Macht des Märtyrers genötigt oder aus Furcht vor der Strafe desselben, eher die volle Wahrheit gestehen werde. Man meinte ebenso, dass der Eid, mit dem der Angeklagte seine Unschuld beteuerte, eine höhere Gewähr seiner Wahrheit darbiete, wenn er vor dem Märtyrer abgelegt werde. Noch häufiger kam man zu dem Märtyrer, um vor ihm als besonders wichtig erachtete Eide abzulegen, ihn zum Zeugen einer Aussage oder eines Versprechens zu machen, in der Ueberzeugung, dass er gegebenen Falles den Bruch des unter seinen Schutz gestellten Eides als eine direkte Beleidigung seiner Person aufs strengste ahnden werde[4]. Je länger je mehr zeichneten sich eine ganze Reihe von Märtyrern durch die Strenge aus, mit der sie sofort oder nachträglich jede Verletzung der Heiligkeit des Eides bestraften[5].

3. Mit besonderer Deutlichkeit tritt aus dem allem zu Tage, wie vollständig die Märtyrer an die Stelle der antiken Gottheiten und Heroen, namentlich der Heilgötter, getreten sind. Alles, was die heidnischen Massen bei diesen letzteren zu suchen gewohnt waren, sucht das christliche Volk jetzt bei den Märtyrern. So mussten natürlich auch die Formen, in denen man sich einst jenen genaht hatte, auf diese übertragen werden.

Zunächst die Gebetssitte. Nicht anders als die Heiden an ihre Götter und Heroen, wenden sich auch die Verehrer der Märtyrer unmittelbar an ihre Beschützer. Sie reden sie als gegenwärtig an und hegen keinen Zweifel, dass, namentlich an dem Ort, wo ihre Leiber oder Teile derselben ruhen, jedes ihrer Worte ihnen zu Ohren komme. Diese unmittelbare Anrufung gehörte so sehr zum Wesen des Märtyrerkults, dass selbst die auf die Wahrung der

---

1) Rufin, hist. eccl. II, 33: Theodosius auf dem Zuge gegen Eugenius ante martyrum et apostolorum thecas jacebat cilicio prostratus et auxilia sibi fida sanctorum intercessione poscebat.

2) Theodoret l. c.; Ambrosius, exhort. virg. 3, 15 (Mi. 16, 355).

3) Paulin. Nol., carm. 18, 247 ff. Hartel: der h. Felix soll einem Bauern sein gestohlenes Vieh wieder beschaffen; Cyrillus Scythop., Vita Sabae 78 (Cotelerius, eccl. graec. monum. III): der Silberschmied Romulus fleht den h. Theodor um Wiederbeschaffung des ihm entwendeten Silbers an.

4) In Constantinopel galten die bei der h. Lanze abgelegten Eide als besonders heilig, s. o. S. 193 Anm. 8. Es hatte auch heidnische Tempel gegeben, die zur Ablegung von Eiden mit Vorliebe aufgesucht worden waren, s. Maury, Hist. des religions de la Grèce antique II (1857) S. 167.

5) Gregor. Tur., mirac. Julian. 39: wenn jemand in einer Märtyrerkirche zu Gaudiacum perjuraverit, ita ultio divina prosequitur, ut protinus aut in successione damni aut in amissione proximi aut in consumptione morbi manifesta patescat; Gloria martyrum 103: Der Märtyrer Polioctus in perjuris praesens ultor. Nam quicumque occultum scelus admiserit et data suspicione ad hoc perductus fuerit templum, aut statim quod admisit virtute martyris perterritus confitetur, aut, si perjuraverit, protinus ultione divina percellitur. Einzelne Beispiele ebenda 19. 53.

Gott zukommenden Ehren am eifrigsten bedachten Kirchenväter sie niemals beanstandet, sondern selbst geübt haben [1]. Nur das Eine haben sie mitunter betont, dass das Gebet an die Märtyrer keine Anbetung derselben sein dürfe [2]. Diese Mahnung war für die grosse Zahl überflüssig. Denn da es sich für sie in erster Linie um die Gewinnung der Hilfe und des Beistandes der Märtyrer handelte, so bildeten Darlegung ihrer Anliegen und Bitte den hauptsächlichsten Inhalt ihrer Gebete. Dies Gebet bewegt sich daher genau in denselben Bahnen, in denen das antike Gebet überhaupt sich bewegte; die Gefühle der Verehrung, der Anbetung, ja selbst der Danksagung kommen in ihm nur selten zum Ausdruck; es ist im wesentlichen Bittgebet [3].

Die uns zufällig bekannten Bittgebete an die Märtyrer sind zumeist ganz kurz gehalten [4]. „Gedenket meiner" — „Bittet für mich" — „Bittet für die Meinen" — „Bittet, dass ich und die Meinen eine glückliche Fahrt haben mögen", heisst es in den Gebeten, welche Märtyrerverehrer in die Wände der Katakomben eingeritzt haben [5]. Mitunter motiviert jedoch der Bittende sein Gebet oder sucht den Märtyrer dadurch günstig zu stimmen, dass er ihn an seine früheren Taten oder an seine Macht erinnert oder daran, dass er dem Armen, dem Bittflehenden stets gerne hilft [6]. Es kam jedoch auch vor, dass der Beter nicht bat, sondern forderte, dass er den Märtyrer anfuhr, ihn zur Rede stellte, in barscher Weise auf ihn eindrang oder ihm gar drohte [7]. In dieser Weise schildert uns Paulinus von Nola einen Bauern, der immer ungestümer auf den h. Felix eindrang und schliesslich nur mit Gewalt aus der Kirche entfernt werden konnte [8]. Ganz nach Art des Pöbels, der wohl die Statuen der Götter, die sich seinen Wünschen nicht willfährig

---

1) Häufig münden die Lobreden auf die Märtyrer in Anrufungen derselben aus, z. B. Gregor. Nyss., de vita Ephraem, Migne 46, 849: σὺ δὲ τῷ θείῳ παριστάμενος θυσιαστηρίῳ . . . μέμνησο πάντων ἡμῶν, αἰτούμενος ἡμῖν ἁμαρτημάτων ἄφεσιν αἰωνίου τε βασιλείας ἀπόλαυσιν; de s. Theodoro, ibid. 748: lange Anrufung des h. Theodor um dessen Fürbitte bei Gott für das durch die Barbaren gefährdete Vaterland. Vgl. das schöne Gebet an Vincentius bei Prudent., Peristeph. V, 545 ff.; die Anrufungen des h. Felix bei Paulinus Nol., z. B. carm. 12, 10 = 13, 5 H.: o pater, o domine!

2) S. Abschnitt II No. 2 des folgenden Kapitels.

3) S. Maury a. a. O. II S. 127 ff.; Herrmann-Stark, Gottesdienstl. Altert. d. Griechen S. 136, 4.

4) Gregor. Nyss., de vita Ephraem, Migne 46, 849b: ein Gefangener erreicht auf das Gebet Ἅγιε Ἐφραίμ, βοήθει μοι ungefährdet seine Heimat; Augustin, serm. 324 (Mi. 38, 1447) Gebet einer Mutter an Stephanus: sancte martyr, redde filium meum! Gregor. Tur., gloria martt. 69: Genesi, eripe nos propriae sanctitatis virtute! 29 Gebet eines Selbstmörders: Beatissime Paule, esto adjutor meus! C. I. G. 8642 auf einer tabella argentea auro inusta: ὦ μεγαλόμαρτυς Δημήτριε, μεσίτευσον πρὸς θεόν, ἵνα τῷ πιστῷ σου δούλῳ τῷ ἐπιγείῳ βασιλεῖ Ῥωμαίων Ἰουστινιανῷ δοίη μοι νικῆσαι τοὺς ἐχθρούς μου καὶ τούτους ὑποτάξαι ὑπὸ τοὺς πόδας μου.

5) de Rossi, Roma Sotter. II, 17 f.: Petite pro me Eustachium! — Διόνυσιν εἰς μνίαν ἔχεται! — Sante Suste in mente habeas in horationes Aureliu Repentinu! — Marcianum Successum Severum spirita sancta in mente havete et omnes fratres nostros! — . . petite . . et pro parente . . . et pro fratribus ejus . . vibant cum bono! — Petite spirita sancta ut Verecundus cum suis bene naviget!

6) Vgl. die Gebete in den Erzählungen des Paulinus Nol., z. B. carm. 18, 254 ff. Hart.

7) Gregor. Tur., gloria conff. 71: der Bischof erklärt dem Heiligen: Non hic accendetur lumen neque psalmorum modulatio canetur, gloriosissime Sancte, nisi prius ulcisceris servos tuos de inimicis suis!

8) Paulin. Nol., carm. 18, 255 ff. Hartel: Drohgebet eines Bauern, der vom h. Felix seine gestohlenen juvencos reposcit . . increpitans: 291 Tu, sancte, reus mihi conscius illis etc.

erzeigt, auf die Strasse warf und zertrümmerte, gingen die Christen Syriens gegen den h. Domitius vor. Dieser hatte einen Juden von der Gicht geheilt. Darüber wurden die von demselben Leiden heimgesuchten Christen so erbittert, dass sie zum Heiligen eilten und ihm zuriefen: „Siehe, wir, die wir den wahren Gott bekennen, sind nicht geheilt worden, während dieser Mensch, der gar nicht an Christus glaubt, geheilt von dannen gegangen ist.“ Und indem sie dies sprachen, begannen sie die Lampen, die von der Decke herabhingen, in Trümmer zu schlagen. Der Märtyrer nahm dies indes nicht übel auf, sondern beeilte sich, ihrer Bitte zu willfahren [1].

Durch weitere Ehrenbezeugungen aller Art suchte die grosse Zahl der Bittenden die Gunst der Märtyrer zu gewinnen.

Um ihnen ihre Devotion zu bezeugen, pflegten viele schon beim Eintritt in das Heiligtum der Märtyrer dessen Schwelle zu küssen [2], nicht anders als es im heidnischen Kult ebenfalls üblich war [3]. Vollends allgemeine Sitte war es, sich vor dem Grabe oder den Reliquien des Märtyrers auf die Kniee oder ganz auf den Boden zu werfen [4]. Dabei suchte jeder den Reliquien so nahe wie irgend möglich zu kommen, sei's um dem in ihnen gegenwärtigen Märtyrer seine Gebete gleichsam ins Ohr zu raunen [5], sei's um sein Grab mit den Lippen zu berühren und zu küssen [6]. Nicht anders als im heidnischen [7] galt im Kult der Märtyrer dieses Küssen als Ausdruck der höchsten Ehrerbietung. Und die Kirchenlehrer haben diese Praxis nicht bloss nie beanstandet, sondern die Gläubigen zu ihrer Uebung noch ausdrücklich aufgefordert [8].

---

1) Gregor. Tur., gloria martt. 100.

2) Prudent., Peristeph. II, 519: apostolorum et martyrum | exosculantur limina; Paul. Nol., carm. 18, 249 Hart.: der ebenerwähnte Bauer ingressusque sacram magnis cum fletibus aulam | sternitur ante fores et postibus oscula figit | et lacrymis rigat omne solum, pro limine sancto | fusus humi; carm. 26, 388 multos ante martyris aulam prostratos.

3) Tibull., Eleg. I, 2, 85: Non ego, si merui, dubitem procumbere templis | et dare sacratis oscula liminibus.

4) Rufin, hist. eccl. II, 33 Theodosius . . ante martyrum et apostolorum thecas jacebat cilicio prostratus; Gregor. Tur., gloria martt. 75: Sigismundus rex prostratus coram sepulcris; 71 provoluta coram sepulcris, palmis ac facie rigente, opprimit pavimentum. Die alten Griechen hatten das Niederwerfen beim Gebet für abergläubisch und unschicklich gehalten. Theophrast und Plutarch brauchen ἐπὶ γόνατα πεσεῖν, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον αἰσχράς als Charakteristik der Superstition, s. Herrmann-Stark, Gottesdienstl. Altertt. d. Griechen S. 118, 15. Die spätere Sitte dürfte sich mit den orientalischen Religionen verbreitet haben.

5) Ueber dem Petrusgrabe in Rom befand sich zur Zeit Gregors von Tours eine fenestella parvula, in die der Betende den Kopf hineinsteckte, s. o. S. 279 Anm. 9.

6) Gregor. Nyss., de s. Theodoro, Mi. 46, 740: τὸ γὰρ αὐτοῦ τοῦ λειψάνου προσάψασθαι . . . ὅπως ἐστὶ πολυπόθητον . . . ἴσασιν οἱ πεπειραμένοι· ὡς σῶμα γὰρ αὐτὸ ζῶν καὶ ἀνθοῦν οἱ βλέποντες κατασπάζονται· εἶτα τὸ τῆς εὐλαβείας καὶ τὸ τοῦ πάθους ἐπιχέοντες δάκρυον, ὡς φαινομένῳ τῷ μάρτυρι τὴν τοῦ πρεσβεύειν ἱκεσίαν προσάγουσιν. — Prudent., Peristeph. XI, 193 vom Grab des Hippolyt in Rom: oscula perspicuo figunt impressa metallo, | balsama diffudunt, fletibus ora rigant. — Paulin. Nol., carm. 18, 125 ff. Hart.: Quisque alium praestans propior consistere certat | reliquiis corpusque manu contingere gaudet. | nec satis est vidisse semel, juvat usque morari | luminaque expositis et, qua datur, oscula membris | figere. — Vigilantius bei Hieron., c. Vig. 4 (Mi. 23, 342): Quid pulverem linteamine circumdatum adorando osculari? . . Quid necesse est, de tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis?

7) Maury, Religions de la Grèce II S. 50.

8) Chrysost., de s. Bernice et Prosdoce 7 (Mi. 49/50, 640): προσπέσωμεν τοῖς λειψάνοις, συμπλάκωμεν ταῖς θήκαις.

Wie das Küssen, so gehört auch das Weinen [1] zur Verehrung der Märtyrer. Die Tränen bilden eine nahezu obligatorische Zugabe zu einem jeden Gebete. Die Bittenden vergiessen mitunter ganze Ströme von Tränen [2], sie benetzen mit ihnen das Grab des Heiligen [3], sie durchnässen den Boden, auf dem sie knieen oder liegen [4]. Der Bauer, der vom h. Felix seine Ochsen zurückverlangte, hat sich schliesslich blind geweint [5]. Es ist indes nicht etwa die Rührung, die der Gläubige bei der Erinnerung an die Leiden der Märtyrer empfunden hätte, die diese Ausbrüche veranlasst. Das Weinen an den Märtyrergräbern ist überhaupt nichts spontanes, sondern etwas gebotenes. Die Tränen sollen ein Beweis des Ergriffenseins des Gläubigen bei dem Gedanken an die Nähe des himmlischen Märtyrers sein. Noch mehr sollen sie das Gefühl der eignen Unwürdigkeit zum Ausdruck bringen, das der Gläubige empfindet, der in seiner menschlichen Sündhaftigkeit den heiligen Märtyrer mit Bitten anzugehen wagt [6]. Ganz besonders aber gelten sie als das Mittel, dem Gebete seine Wirkung zu sichern, wie ja auch in der evangelischen Geschichte die Hilfsbedürftigen ihre Bitten oft durch ihre Tränen unterstützt haben.

4. Wie sehr indessen auf solche Ehrfurchtsbezeugungen Wert gelegt werden mochte, so gab es doch in den Augen der Gläubigen ein ungleich wirksameres Mittel. die Gunst und Hilfe der Märtyrer zu erlangen: die Darbringung oder das Versprechen von Gaben. Wie allgemein verbreitet diese Vorstellung war, zeigt die Tatsache, dass, wenn irgend etwas, so die Darbringung von Gaben zu den festen Bestandteilen der Märtyrerverehrung gehörte. Nicht anders als die antiken Götter hatten eben die Märtyrer kein Gefallen an Verehrern, die mit leeren Händen erschienen. Auf Worte und Gesinnungen legten auch sie einen ungleich geringeren Wert als auf Gaben, in denen diese Gesinnung zum Ausdruck kam, Gaben, die deutlicher als alles andere das Ansehen bekundeten, in dem die Märtyrer standen. Mit vollem Rechte hat daher einer der bedeutendsten Bestreiter der Märtyrerverehrung diese Sitte mit der heidnischen Praxis zusammengestellt und aus dieser abgeleitet [7]. Die Gewohnheit, die Gunst der Götter durch Gaben zu erringen [8],

1) Gregor. Nyss. und Prudentius, s. vorige Anm.; Theodoret, graec. aff. cur. VIII, 924: an den Märtyrerfesten προσευχὴ ἀξιεπαίνοις κοσμουμένη δακρύοις; Augustin, civ. Dei XXII, 8, 13 Gebet ingenti gemitu et fletu; Libellus des geheilten Paulus bei Augustin, serm. 322 (Mi. 38, 1444): orabam quotidie cum magnis lacrymis ... dum orans cum magno fletu cancellos teneo; Cyrillus Scythop., Vita Sabae 78 (Cotelerius, ecclesiae graecae monumenta, tom. III): ἔμεινα νυκτὸς καὶ ἡμέρας κλαίων ἐπὶ τῶν καγκέλλων τοῦ θυσιαστηρίου.

2) Chrysost., s. u. Anm. 6, πολλὰς δακρύων πηγάς.

3) Gregor. Nyss., in quadrag. martt., Migne 46, 785 d: αὐτῇ τῇ θήκῃ τῶν λειψάνων πικρὸν ἐπέρρευσα δάκρυον.

4) Paulin. Nol., carm. 18, 250 Hart.: et lacrimis rigat omne solum.

5) Ibid. 451 ff.

6) Chrysost., in ss. martt. II, 653 (Mi. 49/50, 648): εἰς μαρτύριον ἀπελθόντες, τὸν τάφον μόνον ἰδόντες τῶν ἁγίων πολλὰς ἐξεχέατε δακρύων πηγὰς καὶ διεθερμάνθητε ἐν ταῖς εὐχαῖς. Grund dafür: αὐτὴ τοῦ μάρτυρος ἡ φαντασία καὶ τῶν κατορθωθέντων πάντων ἡ μνήμη, dann das Gefühl des Abstandes zwischen uns und den Märtyrern.

7) Vigilantius bei Hieron., c. Vig. 4 (Mi. 23, 342): Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis in ecclesiis sole adhuc fulgente moles cereorum accendi; Hieron. l. c. 7 (345) ididolatras appellas hujusmodi homines.

8) Die Gabe gilt als notwendige Unterstützung des Gebets, s. Herrmann-Stark, Gottesd. Altertt. S. 134 und 136, 2.

war übrigens in der alten Welt dermassen eingewurzelt, dass sie hier geradezu mit Notwendigkeit einwirken musste, um so mehr, als sie einen Ersatz für die Opfer bildete. An allen Orten, an welchen die Gottheiten verehrt wurden, nicht bloss in den Tempeln, sondern in Kapellen, an heiligen Bäumen[1], Quellen[2] und Steinen, pflegten die heidnischen Gläubigen derartige Gaben zu geloben und darzubringen[3]. Meist waren die Mauern der Tempel ganz von ihnen bedeckt; oft mussten Schatzkammern errichtet werden, um sie unterzubringen[4]. Aber auch die Bäume in den heiligen Hainen wurden mit Binden, Kränzen und Gedächtnistäfelchen behangen. Es waren Dinge der verschiedensten Art, die man den Göttern schenkte: mitunter ganze Tempel und Altäre, Edelmetall und Geld, Menschen und Tiere; ungleich öfter jedoch Gegenstände der Kunst zur Ausschmückung der irdischen Wohnung des Gottes oder zur Feier seines Kults[5]. Aber auch die geringsten Gaben nahmen die Götter willig an: Thonfiguren, Kleider, Werkzeuge und dergleichen[6]. Es gab nichts, das man den Göttern nicht weihen konnte als Ausdruck des Dankes und als Mittel zur Erhaltung ihrer Gunst.

Zu welcher Zeit diese Sitte auf die Märtyrer übertragen worden ist, lässt sich nicht mehr genau feststellen. Jedenfalls war sie seit Mitte des vierten Jahrhunderts allerorten eingebürgert. Kein Kirchenlehrer hat daran gedacht, sie zu bekämpfen. Es gilt überall für etwas selbstverständliches, dass man die Märtyrer durch Gaben ehre, seien es nun aus freien Stücken oder infolge eines Gelübdes dargebrachte. Beide Arten kommen vor. Indessen erhellt aus der ungleich häufigeren Erwähnung von Votivgaben, dass diese die weitaus zahlreicheren gewesen sein müssen[7]. Auch der Verehrer

---

1) Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856) S. 56 ff.

2) Ueber die Ehrung des Abrahamsbrunnens bei Mamre von heidnischer Seite s. Sozom., h. e. II, 4: οἱ μὲν λύχνους ἡμμένους ἐνθάδε ἐτίθεσαν· οἱ δὲ οἶνον ἐπέχεον ἢ πόππανα ἔρριπτον· ἄλλοι δὲ νομίσματα ἢ μύρα ἢ θυμιάματα.

3) Darbringung gelobter Gaben z. B. C. I. G. 496 Βερδιδώρα εὐξαμένη ἀνέθηκε τῷ θεῷ; 509 Ἀνδρία Ἀφροδίτῃ εὐξαμένη ἀνέθηκε; 497 . . εὐχὴν ὑπὲρ Εὐφροσύνου; 499 ff. ὑψίστῳ εὐχήν; 506 Φιλημάτιν εὐχὴν ἀνέθηκεν.

4) Stengel, Die griechischen Sakralaltertümer (1890) S. 66.

5) Vgl. C. I. G. 1570b die interessante Aufzählung von Weihgeschenken u. Exvotos aus dem boeotischen Heiligtum des Amphiaraos, in dem Inkubationen stattfanden: Kunstwerke, Münzen, goldene und silberne Glieder (προσώπιον, χείρ, αἰδοῖον) etc. Ueber Weihgeschenke im Allgemeinen s. Maury II, 59 ff.; Stengel 63 ff.

6) Boetticher, Baumkultus S. 57. 62 ff.

7) Eine gelobte Gabe darbringen heisst, entsprechend dem heidnischen Sprachgebrauch, votum reddere, votum solvere: Paulin. Nol., carm. 20, 67 Hart.: placitum solvere votum; carm. 26, 384 omni namque die testes sumus undique crebris | coetibus aut sanos gratantia reddere vota. — Inschriftlich: C. I. L. 276b. 276e Inschriften an der von Galla Placidia erbauten Johanneskirche in Ravenna, s. u.; de Rossi, Bullettino 1872, 37 f.: Sancto Silvestrio ancilla sua votum solvit; Petivi et accepi votum solvi; Tourret, Rev. archéol. XXXV, 1878, 288: Sanctis martyribus Papro et Mauroleoni dominis votum redd. . . Camasius qui et Asclepius; Schwarze, Unterss. über die afrikanische Kirche (1892) S. 88: Martyribus sanctis promissa Colonicus insons solvit vota sua laetus cum conjuge cara; S. 97 Hic domino nostro placens Sabina beato Laurentio martiri votum reddidit completo aedificio. — votum ponere: Tourret l. c.: Petrus et Pancara botu posuent marture Felicitati; Sancto Silvano votum posuit Cladius Eutyches cum coniugem et filios. — Ueber εὐχή in der Bedeutung votum (entsprechend dem heidnischen Sprachgebrauch, s. vorvor. Anm.): Eusebius, in psalm. 64, 3 (Mi. 23, 628): εὐχὴν συνηθὲς τῇ θείᾳ Γραφῇ καλεῖν τὴν ἐπαγγελίαν, ἣν ἂν ἐπαγγέληταί τις τῷ θεῷ, ἤτοι σωφρονεῖν ταξάμενος καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ἀναθεῖναι τῇ κατὰ θεὸν φιλοσοφίᾳ ἢ τῶν κτημάτων ἀφιερῶσαί τι. — Ueber vota in den antiken Religionen s. Pauly, R.E. VI, 2747 ff.

der Märtyrer glaubte eben durch Versprechen[1] einer Gabe auf die von ihm angerufene himmlische Macht einen grösseren Einfluss üben zu können, als durch deren sofortige Darbringung. Hilf mir, erhöre meine Bitte, so will ich Dir dies oder das schenken — so lauten Gebete, die, wenn uns ihr Wortlaut auch erst aus dem sechsten Jahrhundert bezeugt ist[2], ganz wohl ins vierte zurückverlegt werden dürfen. Das Gelübde nicht zu halten, galt als schweres Vergehen, das die Märtyrer nicht anders als die antiken Götter mit schwerer Strafe rächten[3].

Die von den Christen ihren Märtyrern dargebrachten Gaben waren der verschiedensten Art. Kirchen und Kapellen müssen in beträchtlicher Zahl den Märtyrern von einzelnen Gläubigen auf ihre Kosten errichtet worden sein[4]. Die Kaiser haben den Märtyrern häufig diese höchste Ehre erwiesen[5]. Unter welchen Verhältnissen der Entschluss zu einer derartigen Ehrung der Märtyrer mitunter gefasst werden mochte, zeigt die Inschrift, die Galla Placidia in der von ihr zu Ehren des Apostels Johannes erbauten Kirche hat anbringen lassen, des Inhalts, es stelle dieser Bau die Erfüllung eines Gelübdes dar, das sie und die Ihren inmitten eines Seesturms abgelegt hätten[6]. Andre be-

1) Vgl. die Inschriften bei Schwarze l. c. S. 88 promissa solvit vota; 83 quot promisit fecit.

2) Z. B. Gregor. Tur., gloria martt. 66. Sehr häufig sind die heidnischen Gebete so gefasst, Herrmann-Stark S. 136, 4.

3) S. z. B. die Geschichte von der Bestrafung des Bauern, der von seinem zum placitum solvere votum dem h. Felix dargebrachten Schweine das Beste wieder mitnimmt, bei Paulinus, carm. 20, 66 ff. Antike Götter: Herrmann-Stark S. 136, 4.

4) Sophronius, in s. Cyrum et Johannem 7 (Mi. gr. 87, 3, 3388): Man ehrt die Märtyrer οἱ μὲν ναῶν ὑψηλῶν ἀναστήμασιν, οἱ δὲ ποικίλων μαρμάρων κοσμήσεσιν, ἄλλοι δὲ χρυσαυγῶν ψηφίδων συνθέσεσιν, ἕτεροι φαιδροῖς ζωγράφων τεχνάσμασιν καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἀναθήμασιν, ἕτεροι δὲ τοῖς ἐκ σηρικῶν καὶ βομβύκων ὑφάσμασιν. — Einzelne Beispiele: Sozomenus, h. e. IX, 2: Caesarius, vornehmer Würdenträger in Constantinopel, baut auf seinem Landgut vor der Stadt εἰς τιμὴν Θύρσου τοῦ μάρτυρος μεγαλοπρεπῆ ναὸν τῷ θεῷ; Paulinus errichtete in Nola dem h. Felix eine Basilika und erneuerte die alte, carmen 21, 382 ff. 575 ff.; ep. 32; ebenso baute er eine kleine Basilika in Fundi, ep. 32, 17; Gregor. Tur., gloria martt. 31: ein seit lange leidender Mann vovit, ut novam basilicam in eorum (des h. Andreas etc.) honorem construeret. — Inschriftliches: Le Bas et Waddington, Voyage archéol. VI, 2412 (Auranitis, ann. 623) Κυριακὸς καὶ Ὄσεβος αὐτοῦ υἱὸς καὶ τέκνα αὐτοῦ ἐθεμελίωσαν καὶ ἔκτησαν τὸν ναὸν τοῦ ἐνδόξου μάρτυρος ἁγίου Γεωργίου. — 2477 (Trachonitis, ann. 517) Χρυσάφιος ἔκτισεν τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Σεργίου ἐξ ὑποβωλῆς τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Ἠλία ἀδελφοῦ λογωθέτου. — 2498 (Zorara, Trachonitis, ann. 515): an der Stelle eines heidnischen Tempels ἀνήρ τις φιλόχριστος, ὁ πρωτεύων Ἰωάνης, Διομηδέως υἱός, ἐξ ἰδίων δῶρον θεῷ προσήνεγκεν ἀξιοθέατον κτίσμα, ἱδρύσας ἐν τοῦτῳ τοῦ καλλινίκου ἁγίου μάρτυρος Γεωργίου τὸ τίμιον λείψανον τοῦ φανέντος αὐτῷ Ἰωάνῃ οὐ καθ' ὕπνον, ἀλλὰ φανερῶς. — C. I. G. 8609 (Syrien, ann. wahrsch. 367) οἶκος ἁγίων ἀθλοφόρων μαρτύρων Γεωργίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἁγίων · ἐκ προσφορᾶς Τιβερίνου ἐπισκόπου ἐκτίσθη ἐκ θεμελίων. — C. I. G. 8616 (Syrien, ann. 417) Ἠλίας Κασισσέου Τιζάλου διάκονος ἐξ ἰδίων ἔκτισεν τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τῷ κοινῷ τῆς πόλεως ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν. — Schwarze, Unterss. über die afrikan. Kirche S. 52 (Tunesien): Memoria bati Juliani ego Bicemalos diaconus feci.

5) Eusebius, vita Const. III, 48: Constantin seine Stadt εὐκτηρίοις πλείοσιν ἐφαίδρυνε μαρτυρίοις τε μεγίστοις καὶ περιφανεστάτοις οἴκοις; IV, 60 Bau der Apostelkirche in Constantinopel; Sozom., h. e. V, 19 Gallus stellt dem Apolloheiligtum in Daphne bei Antiochia einen εὐκτήριος οἶκος gegenüber, in den er die Gebeine des h. Babylas übertragen lässt; Evagrius III, 8: der h. Thecla in Seleucia Kaiser Zeno μέγιστον τέμενος ἀνατέθεικε. — C. I. G. 8639 (Constantinopel): Justinian Σέργιον αἰγλήεντι δόμῳ θεράποντα γεραίρει | Χριστοῦ παμμεδέοντος, cf. Procop., de aed. I, 4. C. I. G. 8638 (Bostra) Ἐκ προμηθείας καὶ φιλοτιμίας τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων Ἰουστινιανοῦ καὶ Θεοδώρας ᾠκοδομήθη ὁ εὐκτήριος οἶκος τοῦ ἁγίου καὶ ἀθλοφόρου Ἰακώβου. Ueber die zahlreichen Bauten Justinians vgl. überhaupt Procopius, de aedificiis.

6) C. I. L. XI, 1, 276e Sancto ac beatissimo apostolo Johanni evangelistae Galla

güterte Christen schmückten die Grabkammern mit silbernen und goldenen Ornamenten[1], die Basilika mit Marmorplatten[2], Wandgemälden und Mosaiken[3] aus, halfen die Kirche restaurieren[4], stifteten kostbare Kreuze[5], Leuchter und Lampen[6] oder schenkten reichgewirkte Vorhänge und Decken[7] zum Behängen des Grabes, des Altars und der Türen.

Weil mit geringen Kosten verbunden, erfreute sich weiter Verbreitung die Darbringung von Blumen und Kränzen[8], mit denen man, und nicht bloss an den Jahresfesten, die Gräber und Altäre der Märtyrer schmückte, ähnlich wie die Heiden nicht bloss die Grabkammern der Ihren, sondern die Bilder und Altäre der Götter und die Tempel zu bekränzen pflegten[9].

Gleichen Ursprung hat die ebenfalls seit dem vierten Jahrhundert übliche und sich immer allgemeiner einbürgernde Sitte, zu Ehren der Märtyrer Lichter darzubringen und anzuzünden, ihnen Kerzen und Lampen zu weihen[10]

Placidia Augusta cum filio suo Placido Valentiniano Augusto et filia sua Justa Grata Honoria Augusta liberationis periculum maris votum solvent; cf. 276 b Galla Placidia Augusta pro se et his omnibus hoc votum solvit.

1) Prudent., Peristeph. XI, 183 ff. über die Gruft des Hippolyt in Rom: Ipsa illas animae exuvias quae continet intus | aedicula argento fulgurat ex solido, | praefixit tabulas dives manus aequore laevi | candentes recavum quale nitet speculum, | nec Pariis contenta aditus obducere saxis | addidit ornando clara talenta operi; Paulin., carm. 18, 33 f. Hart.: Hi leves titulos lento poliant argento | sanctaque praefixis obducant limina lamnis; Gregor. Tur., gloria martt. 103: die camera der Basilica des Polioctus bei Constantinopel hat die Matrone Juliana auro purissimo texit.

2) Sophronius, in s. Cyr. et Joh. 7, s. o. S. 290 Anm. 4.

3) Sophronius l. c.; Paulinus von Nola iess die Basilika des h. Felix mit Wandgemälden schmücken, carm. 27, 580 ff. Hart.

4) Gregor. Tur., gloria martt. 54: Der Presbyter der Kirche sagt zu einem Kranken: si vis sanus fieri . . . vove, ut unam trabem cum ligaturis ad hujus templi tecta recuperanda transmittas.

5) Evagrius, h. e. IV, 28: Justinian stiftet dem h. Sergius ein mit Gold und Edelsteinen geschmücktes Kreuz. Unter den sacra dona des h. Felix zu Nola befand sich ein kostbares goldenes Kreuz, Paulin., carm. 19, 390 ff. Hart.; Basilius Sel., vita Theclae II, 6 (Migne gr. 85, 576): τῶν ἀνιερωμένων αὐτῇ σταυρῶν.

6) Paulin. Nol., carm. 18, 36 H.: alii . . multifores cavis lychnos laquearibus aptent; 19, 409 ff. candelabra und lychni unter den munera. In der Antike werden Lampen als kostbare Weihgeschenke oft erwähnt, Herrmann-Stark S. 104, 11.

7) Sophronius, in s. Cyr. et Joh. 7, s. o. S. 290 Anm. 4; Paulinus, carm. 18, 30 f. qui pulchra tegendis | vela ferant foribus, seu puro splendida lino | sive coloratis textum fucata figuris.

8) Prudent., Perist. IV, 201 ff.: Carpite purpureas violas | sanguineosque crocos metite! | Ista comantibus e foliis | munera virgo puerque date! Hieron., ep. 60, 12 ad Heliod.: Der Presbyter Nepotianus basilicas ecclesiae et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum comis vitiumque pampinis adumbravit; Augustin, civ. Dei XXII, 8, 10. 13: flores auf den Altar gebracht; Gregor. Tur., vitae patr. 8, 6: de herbulis quas devotio populi sacrum jecit in tumulum.

9) S. Boetticher, Baumkultus der Hellenen S. 41; Cod. Theodos. XVI, 10, 12 nullus omnino . . . simulacris . . . serta suspendat; dazu die von Godofredus angeführten Stellen.

10) Paulin., carm. 18, 35 H.: alii pictis accendant lumina ceris | multiforesque cavis lychnos laquearibus aptent; 19, 409 ff.; Vigilantius bei Hieron., c. Vig. 4 (Mi. 23, 342): Properitum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi . . . Magnum honorem praebent hujusmodi homines beatissimis martyribus, quos putant vilissimis cereolis illustrandos. Hieronymus sagt dazu 7 (345): Cereos autem non clara luce accendimus, sicut frustra calumniaris, sed ut noctis tenebras hoc solatio temperemus . . . Illud fiebat idolis, et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus, et idcirco recipiendum est. nam et absque martyrum reliquiis per totas Orientis ecclesias, quando legendum est evangelium, accenduntur luminaria jam sole rutilante: non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum; Schenute redet von denen, die lampades suspendunt super conditoriis martyrum: Zoega, Catalogus codicum copticorum qui in

und das von diesen benötigte Oel zu stiften [1]. Denn durch das Anzünden von Lichtern und Lampen pflegten die Heiden nicht bloss ihre Verstorbenen zu ehren, sondern diese Sitte bildete einen notwendigen Bestandteil des Kults der meisten Gottheiten [2]. In manchen Tempeln brannten ewige Lampen, das Symbol der gegenwärtigen Gottheit [3]. Wir finden dieselben in den Märtyrerkirchen wieder [4]. An heiligen Stätten und unmittelbar vor den Götterbildern pflegten die heidnischen Gläubigen Lampen und Kerzen zu brennen [5]. Die wiederholten Verbote christlicher Konzilien gegen das Anzünden von Lichtern an alten heidnischen Kultstätten zeigen die Wichtigkeit dieser Praxis für die volkstümliche Frömmigkeit. Auch bei Prozessionen zu Ehren der Märtyrer, etwa zur Einholung ihrer Gebeine, wurden Lichter getragen [6].

Eine einfache Nachwirkung heidnischer Sitte stellt ferner das Ausgiessen von Salben auf die Gräber der Märtyrer dar [7] und der für das sechste Jahrhundert nachweisbare Gebrauch von Weihrauch [8]. Beides hatte seine Stelle im heidnischen Kult [9].

In ungleich höherem Masse jedoch als in derartigen Gebräuchen bekundet sich der Zusammenhang der Märtyrerverehrung mit der Antike in der Darbringung von Speise und Trank an den Märtyrergräbern und in den an denselben veranstalteten Mahlzeiten [10].

---

museo Borgiano Velitris adservantur (1810) S. 424; Leben Petrus des Iberers ed. Raabe, Petr. d. I. (1895) S. 25: Petrus in seiner Privatkapelle schlief vor den Märtyrern auf der Erde und vollbrachte die göttlichen Dienste mit Lichtern und Wohlgerüchen und mit Hymnen und Gebeten; Gregor. Tur., gloria martt. 16: Eine bittflehende Frau nocte sequenti fecit cereum in altitudinem sui; tunc in oratione pernoctans tento tota nocte manu propria cereo etc.

1) Cyrillus Scythop., vita Sabae 78 (Cotelerius, eccl. graecae monum. III): Der Silberschmied Romulus, dem der Heilige sein entwendetes Silber wiederbeschaffen soll, erzählt: ἐξῆλθον πρὸς τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου καὶ ἐποίησα ἐπὶ πέντε ἡμέρας· τὰ φῶτα τοῦ ναοῦ; Gregor. Tur., gloria martt. 34: anus, cui mos erat in sanctorum basilicis misso oleo lychnos accendere.

2) Boetticher, Baumkultus S. 49 ff.

3) Herrmann-Stark S. 89, 14.

4) Paulinus, carm. 19, 467 H.: continuum scyphus argenteus aptus ad usum; Basilius Sel., vita Theclae II, 26 (85, 609): τὸ τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ τὸν αὐτῆς καταλάμποντος ἀεὶ χῶρον ἔλαιον.

5) Cod. Theodos. XVI, 10, 12 nullus ... simulacris ... accendat lumina: Lactant., div. inst. VI, 2: dem Gotte accendunt lumina velut in tenebris agenti; Prudent., contr. Symm. II, 1009: et qua fumificas arbor vittata lucernas servabat; Sozom., h. e. II, 4: der Abrahamsbrunnen werde von den Heiden durch λύχνοι ἡμμένοι geehrt; Macrob., Saturn. I, 7: aram accensis luminibus excolentes.

6) Leben Petrus des Iberers S. 30 Raabe: viel Volks war mit Zweigen und Lichtern zum Empfang der h. Märtyrer aus den Ortschaften ausgezogen.

7) Prudent., Peristeph. XI, 194: über das Grab des h. Hippolyt balsama diffundunt; Paulinus, carm. 18, 38 H.: martyris tumulum studeant perfundere nardo.

8) Vgl. Leben Petrus des Iberers S. 25 Raabe: Lichter und Wohlgerüche; Gregor. M., epistt. IX, 52 p. 970 (Mi. 77, 989): Aloa, thimiama, storacem et balsamum sanctorum martyrum corporibus offerenda transmisimus; Joannes Thessal., miracc. Demetrii I, 5, 50 (Mi. 116, 1241): θυμιάματα.

9) Weihrauch: Cod. Theodos. XVI, 10, 12 nullus omnino ... simulacris ... inponat tura; Arnob., adv. nation. VII, 12: thus exiguum et odoris alicujus unam concremet glebulam; IV, 28 mille pondera masculi turis incendas; Cyrill., Cat. myst. I, 7: zu den Werken des Teufels gehört ἅπτειν λύχνους ἢ θυμιᾶν παρὰ πηγὰς ἢ ποταμούς. Ueber allerhand Räucherwerk s. Herrmann-Stark S. 145, 11. Salben ebenda S. 139, 16. Vgl. besonders die jährliche Totenfeier für die Marathonkämpfer, an der der Archont ἀπολούει τὰς στήλας καὶ μύρῳ χρίει.

10) Diese Art der Ehrung der Märtyrer ist eine Potenzierung der gleichartigen

Bereits der noch dem vierten Jahrhundert angehörende Verfasser der unter dem Namen des Gregor von Nazianz überlieferten Epigramme kennt Christen, welche den Märtyrern ausser andern Gaben auch Wein und verschiedenartige Speisen zutrugen, und setzt die Sitte, die Märtyrer durch Mahlzeiten zu ehren, als eine weitverbreitete voraus [1]. Noch verbreiteter als im Orient scheint sie jedoch, nach den uns überkommenen Klagen zu schliessen, im Abendlande gewesen zu sein. Ambrosius und Zeno von Verona kennen Leute, die sich an den Gräbern der Märtyrer mit Bechern und Schüsseln einfanden und bis tief in die Nacht hinein zechten [2]. Von seinen afrikanischen Landsleuten bezeugt Augustin, dass viele von ihnen täglich, nicht bloss an den Festen der Märtyrer, an deren Gräbern schmausten und zechten [3]. In wie weiten Kreisen diese Sitte eingebürgert gewesen ist, zeigt das Beispiel der Monica, die es sich auch in Mailand nicht nehmen liess, mit einem Brot und Wein enthaltenden Körbchen von einem Märtyrergrab zum andern zu gehen [4].

Ehrung verstorbener Familienangehöriger; sie verhält sich zu letzterer wie der antike Heroenkult zum antiken Totenkult. S. über den entsprechenden christlichen Totenkult oben S. 29, bes. Anm. 1.

1) Gregor. Naz., Epigr. 26, 4 f. (Mi. 38, 97) Πῶς σὺ μάρτυσι δῶρα φέρεις | Ἄργυρον, οἶνον, βρῶσιν. ἐρεύγματα (ructationes); 27, 5 f. Ἡ δὲ μέθη, τό τε γαστρὸς ὑπάρχειν τοὺς θεραπευτάς | ἄλλοις· ἀθλοφόρων ἔκλυσις ἀλλοτρίη; 28, 5 f. (98) Νῦν δὲ τί τάρβος ἔχει με, ἀκούσατε, ὦ φιλόκωμοι· | πρὸς τοὺς δαιμονικοὺς αὐτομελεῖτε τύπους (d. h. nach Art der von den Heiden den Dämonen dargebrachten οὐ καθαραὶ θυσίαι); 29, 1 f. Μὴ ψεύδεσθ' ὅτι γαστρὸς ἐπαινέται εἰσὶν ἀθληταί. | Λαιμῶν (gularum) οἵδε νόμοι, ὦ γαθοί, ὑμετέρων; 29, 5 ff. Μάρτυρομ', ἀθλοφόροι καὶ μάρτυρες· ὕβριν ἔθηκαν | τιμὰς ὑμετέρας οἱ φιλογαστορίδαι. | Οὐ ζητεῖτε τράπεζαν ἐΰπνουν οὐδὲ μαγείρους..

2) Ambrosius, de Elia et jejunio 17, 62 (Mi. 14, 754): Illis, qui calices ad sepulcra martyrum deferunt atque illic in vesperam bibunt et aliter se exaudiri posse non credunt ... qui ebrietatem sacrificium putant; Zeno Ver., Tract. I, 15. 6 (Mi. 11, 366): .. qui amore luxuriandi atque bibendi in infamibus locis lagenis et calicibus subito sibi martyres pepererunt. Auch bei den Griechen kam das übermässige Trinken hauptsächlich in religiösen Mahlzeiten vor, Maury, hist. des rel. de la Grèce ant. II S. 115.

3) Augustin, ep. 22 ad Aurelium 3 (Mi. 33, 91): Comessationes et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honorem etiam beatorum martyrum non solum per dies solemnes, sed etiam quotidie celebrentur .... Saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur. 4 über die Verbreitung dieser Sitte: cum et per Italiae maximam partem et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis ecclesiis, partim quia nunquam facta sunt, partim quia, vel orta vel inveterata, episcoporum diligentia exstincta sunt. Augustin verlangt Abstellung dieser pestilentia durch ein afrikanisches Konzil. 6 Istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia non solum honores martyrum a plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum. — Civ. Dei VIII, 27 Quicunque etiam epulas suas eo (in die Martyrien) deferunt, quod quidem a Christianis melioribus non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo; tamen quicunque id faciunt, quas cum apposuerint, orant et auferunt, ut vescantur vel ex eis etiam indigentibus largiantur, sanctificari eas sibi volunt per merita martyrum (apologetisch gefärbt). — Enarr. in psalm. 137, 14 (Mi. 37, 1782): memorias martyrum inquirunt, aut ubi adorent, aut ubi se inebrient.

4) Augustin, Conff. VI, 2: Cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pulles et panem et merum attulisset, liess sie auf das Verbot des Ambrosius leicht davon ab. Non enim obsidebat spiritum ejus vinolentia eamque stimulabat in odium veri amor vini, sicut plerosque mares ac feminas. Sed illa cum attulisset canistrum cum solemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palatio satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat. Et si multae essent, quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat; quo jam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur. Ambrosius hatte das Verbot erlassen, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima.

Dass ein solches Essen und Trinken bei den Märtyrergräbern eine Art von Opfermahlzeit darstellte[1], erhellt daraus, dass dabei Speisen auf dem Grabe selbst aufgestellt[2] und Wein auf dasselbe gegossen wurde, gleichsam der dem Märtyrer gehörende Teil der Mahlzeit. Noch deutlicher ist diese Vorstellung aus der von den Seeleuten zu Ehren des h. Phokas geübten Sitte zu erschliessen. Bei den ihrem Patron zu Ehren veranstalteten Mahlzeiten pflegten sie nämlich eine Zeit lang den dem Märtyrer zukommenden Teil des Essens in die See zu werfen, bis sie sich dazu entschlossen, dies Opfer in Geld umzusetzen[3]. Wenn nun schon bei einer weit von seinem Grabe veranstalteten Mahlzeit der Märtyrer als Teilnehmer und Gast gilt, dem von rechtswegen ein Teil der Speisen zukommt, so kann darüber kein Zweifel bestehen, dass diese Vorstellung in noch bestimmterer Weise den am Grabe selbst gehaltenen Mahlen zu Grunde liegt. Genau wie die Heiden durch Darbringung von Speise und Trank auf den Gräbern[4] oder auf dem heiligen Tische in der Cella[5] die Gottheiten und die Geister der Toten günstig zu stimmen suchten, glaubten also auch die Christen, in dieser Weise die Märtyrer zu ehren und sich die Erhörung ihrer Gebete zu sichern.

Wie die Heiden ihren Göttern, so brachten aber auch die Christen ihren Märtyrern Geld und Gut dar[6].

Bereits im vierten Jahrhundert wurden auf dem Grabe des h. Phokas in Sinope so kostbare Gaben niedergelegt, dass seine Kirche eine der vermögendsten des ganzen Reiches wurde[7]. Das Heiligtum der h. Thecla in Seleucia und das des h. Sergius in Sergiopolis war mit Kostbarkeiten angefüllt[8]. Aehnlich verfügte im sechsten Jahrhundert der h. Julian über bedeutende Summen Goldes, die auf seinem Grabe aufbewahrt wurden[9]. Ebenso oft wie gemünztes Geld

---

1) Vgl. die Zusammenstellung dieser Mahlzeiten mit den heidnischen Opfer- und sakralen Mahlzeiten bei Gregor. Naz., epigramm. 28, 6, oben S. 293 Anm. 1, und Augustin, Conff. VI, 2, s. vor. Anm.

2) Nur so kann das sanctificari der epulae verstanden werden, von dem Augustin, Civ. Dei VIII, 27 spricht; vgl. das ponere Conff. VI, 2.

3) Asterius Amas., hom. 9 in Phocam (Mi. gr. 40, 312) Ὅθεν νόμος ἐγένετο ναύταις, Φωκᾶν ἔχειν συνεστιάτορα. Καὶ ἐπειδὴ τὸν νῦν ἀσώματον σύσσιτον εἶναι καὶ κοινωνὸν τραπέζης ἀμήχανον . . . Καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν τὴν τῶν ὄψων μερίδα πρὸς ἰσομοιρίαν τῶν ἐσθιόντων ἀποκληροῦσι τῷ μάρτυρι. Ταύτην δέ τις τῶν δαιτυμόνων ἐξωνούμενος τὸ ἀργύριον κατατίθεται, καὶ τῇ ὑστεραίᾳ ἄλλος καὶ ἄλλοτε ἕτερος καὶ οὗτος ὁ κλῆρος τῆς ἀγορασίας περιὼν ἅπαντος δίδωσι καθημέραν τῆς μερίδος τὸν ὠνητήν. Ἐπειδὰν δὲ . . εἰς γῆν ἀφίκωνται, μερίζονται τὸ ἀργύριον τοῖς πεινῶσι; τοῦτο ἡ μέρις τοῦ Φωκᾶ, πενήτων εὐεργεσία. Die Sitte, die Portion des Phokas ins Meer zu werfen, vermag ich nicht zu belegen; sie ist möglicherweise aus unsrer Stelle erschlossen.

4) S. o. S. 18 f.

5) Herrmann-Stark S. 89, 15; Pausan. IX, 40, 6 τράπεζα παντοδαπῶν κρεῶν καὶ πεμμάτων πλήρης.

6) Athanas., hist. Arian. ad mon. 37 (Mi. 25, 735): Der Eunuch Eusebius als Gesandter des Constantius bringt dem Papst Liberius Geld. Da dieser die Annahme weigert, ἀπελθὼν εἰς τὸ μαρτύριον Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὰ δῶρα αὐτῷ ἀνέθηκεν; Liberius aber αὐτὰ ὡς ἄθυτον θυσίαν ἀπέρριψε; Gregr. Naz., Epigr. 26, 4 (Mi. 38, 97): μάρτυσι δῶρα φέρεις, ἄργυρον etc.; Eucherius, passio Agaunensium martt. praef. (Mi. lat. 50, 828): cum alii in honorem officiumque sanctorum auri atque argenti diversarumque rerum munera offerant.

7) Asterius Amas., hom. 9 in Phocam (Mi. gr. 40, 313): βασιλεῖς φιλοτίμοις κειμηλίοις κατακοσμοῦσι τὸν ναόν.

8) Basil. Sel., Vita Theclae 12 (Mi. gr. 85, 585): τὸν νεὼν ὡς ζάχρυσόν τε καὶ μυρίῳ ἄλλῳ πλούτῳ κοσμούμενον; 17 (593) ὁ νεῶς πολλῶν χρημάτων μεστός . . . τὸν ἐν χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ κόσμον. — Sergius: Procop., de aedif. II, 8 κειμηλίων προσόδῳ . . ἀπόβλεπτος.

9) Gregor. Tur., miracc. Juliani 16.

wurden wertvolle Gegenstände dargebracht. Auf dem Grabe des h. Phokas hat ein barbarischer König seine goldene, mit Edelsteinen besetzte Krone und seinen kostbaren Harnisch als Weihgeschenke niederlegen lassen[1]. Dem h. Nazarius hat ein Fürbitter ein aus reinem Golde gearbeitetes Weihgeschenk dargebracht[2]. Alles, was sie an Gold, Schmucksachen und kostbaren Kleidern besass, hat eine reiche Frau dem h. Julian geschenkt[3].

Nur in einzelnen Fällen sind solche kostbaren Gaben als unveräusserlicher Besitz des Märtyrers aufbewahrt worden. In der Regel dürften sie zu denselben Zwecken verwandt worden sein, denen die gewöhnlichen Oblationen dienten, d. h. zur Bestreitung des Kultus und zur Unterstützung der Armen. Das so überreich bedachte Heiligtum des Phokas wird als eine öffentliche Vorratskammer gerühmt, die den Bedürftigen immer offen stand. Besser als Joseph sorgte der h. Phokas für diejenigen, die sich an ihn wandten[4]; und das Heiligtum des h. Theodor in Euchaïta war die Schatzkammer der Armen[5]. Auch der h. Felix war reich für die Armen[6], und die Gaben, die der h. Nazarius empfing, dienten zum Teil dem Unterhalt der Dürftigen[7].

Zu demselben Zwecke wurden auch die Tiere verwandt, welche namentlich die Landleute, wie einst als Opfertiere den Göttern, so jetzt den Märtyrern darbrachten. Wie verbreitet diese Sitte im fünften Jahrhundert gewesen ist, erhellt am deutlichsten aus den Gedichten des Paulinus. Sie zeigen, dass es bei den Bauern der Gegend von Nola stehende Sitte geworden war, dem h. Felix einen Ochsen oder ein fettes Schwein zu opfern[8]. Allerhand Wunder kamen dabei vor. Durch die Machtwirkung des Heiligen vermochte z. B. ein fettes Schwein, das seine Besitzer, weil es nicht mehr gehen konnte, unterwegs hatten zurücklassen müssen, ganz allein den weiten Weg von Benevent nach Nola zurückzulegen, wo es noch vor seinen Besitzern ankam[9]. Mit voller Deutlichkeit ergiebt sich aus diesen Schilderungen des Paulinus, dass das Fleisch der vor der Kirche des Heiligen geschlachteten Tiere an die Armen verteilt zu werden pflegte[10]. Anders verhielt es sich natürlich mit kleinern

1) Asterius l. c. p. 313.

2) Gregor. Tur., gloria martt. 61: balteum ex auro purissimo cum omni apparatu studiosissime fabricatum super altare basilicae posuit.

3) Gregor. Tur., de miracc. Juliani 16: omnem ornatum, quod super se tunc habuit, tam in auro quam in vestimentis, basilicae contulit. Bei dem sepulcrum Sancti befinden sich capsae, worin Geld.

4) Asterius Amas., hom. 9 in Phocam (Mi. gr. 40, 308): Der Tempel des Phokas θλιβομένων ἄνεσις, λιμωττόντων τράπεζα. Joseph verkaufte um Geld, οὗτος δὲ προῖκα τοῖς δεομένοις χαρίζεται. οὕτω πτωχῶν καὶ ἀλητευόντων φῦλα προστρέχει τῷ τῆς Σινώπης ἰσθμῷ, καθάπερ τινὶ κοινῷ ταμιείῳ.

5) Gregor. Nyss., de s. Theod., Mi. 46, 745: λιμένα τῶν χειμαζομένων ταῖς θλίψεσι, πενήτων εὐθηνουμένων ταμιεῖον, ὁδοιπόρων ἄνεκτον καταγώγιον.

6) Paulinus, carm. 18, 254 f. H.: inopum substantia, semper dives egenis.

7) Gregor. Tur., gloria martt. 61: Als ein Gewalttätiger ein dem Heiligen dargebrachtes balteum ex auro purissimo fabricatum herausverlangt, antwortet ihm der Presbyter: Dei res haec sunt et ad reficiendos pauperes sancto martyri sunt collatae.

8) S. bes. das ganze carmen 20 Hart.

9) Paulinus, carm. 20, 312 ff. H. Vgl. die Geschichte von der Bestrafung des Bauern, der von dem dem h. Felix gelobten Schweine nur einiges wenige den Armen gespendet, das meiste wieder mitgenommen hatte, carm. 20, 67 ff.; die Geschichte von der dem Heiligen gelobten Kuh, die allein den Weg findet und sich den Armen zur Nahrung darbietet, carm. 20, 388 ff.

10) Paulinus, carm. 20, 319: (suem) corpore de magno ut multos mactatus egenos | pasceret et saturo gauderet paupere martyr; 435 (juvenca) pauperibus factura cibos de corpore caeso; 203 exsaturata fames inopum.

Tieren, die einem Heiligen als Weihgeschenk dargebracht wurden. So hatte die h. Thecla in Seleucia einen grossen Geflügelhof, der Tauben, Kraniche, Schwäne und seltene ausländische Vögel enthielt [1].

Während Geschenke an Geld, Kostbarkeiten und Tieren erst in später Zeit von den Märtyrern als festes Eigentum in Anspruch genommen worden sind, so dass sie damit zu Grossgrundbesitzern [2] und Eigentümern grosser Viehherden [3] wurden, dürften sie von Anfang an ausser den dem Kultus dienenden Gegenständen [4] auch die zahlreichen Weihgeschenke aller Art [5] als unveräusserlichen Besitz betrachtet haben. Diese Weihgeschenke, meist Nachbildungen geheilter Glieder, Augen, Ohren, Hände, Füsse [6], scheinen in den durch ihre Heilkraft besonders bekannten Märtyrerbasiliken beinahe ebenso zahlreich gewesen zu sein, als in den Tempeln der antiken Heilgötter, wo sie oft zu vielen Tausenden die Wände schmückten [7]. Wie die hier niedergelegten Exvotos waren auch die christlichen zum Teil aus Gold und Silber gearbeitete Reliefdarstellungen, zum Teil aber aus weniger wertvollen Stoffen, etwa aus Ton gefertigt. Denn nicht anders als die Heilgötter nahmen auch die Märtyrer geringe Geschenke an, wo sie nur den Ausdruck dankbarer Gesinnung bildeten.

Aus diesem Grunde konnte man sie auch mit geistigen Gaben erfreuen und ihnen in Liedern und Schriften [8] sein Gelübde bezahlen. Wie manche Heiden die zu Ehren eines Heilgottes von ihnen selbst oder von andern gedichteten Hymnen in Stein graben und in den Vorhöfen des Tempels aufstellen liessen [9], wie ein von Asklepios geheilter Dichter ein Drama zu Ehren seines Wohltäters verfasste [10], so hat ein Prudentius den Dank, den er dem h. Hippolyt für Gewährung glücklicher Rückkehr schuldete, in einer langen Dichtung abgetragen [11] und die spanischen Märtyrer, deren Gunst auch er er-

1) Basilius Seleuc., de miracc. Theclae II, 8 (Mi. gr. 85, 577): Πολλὰ καὶ ποικίλα τὰ νεμόμενα, κύκνοι, γέρανοι, χῆνες, περιστεραί, ἤδη τε καὶ τὰ ἐξ Αἰγύπτου καὶ Φάσιδος · ἃ καὶ κατὰ πόθον ἢ λόγον εὐχῆς κομίζοντες ἀνατιθέασιν οἱ ἐπιδημοῦντες τῇ μάρτυρι. Auch bei heidnischen Tempeln fanden sich wohl Geflügelhöfe, s. o. S. 211 Anm. 5.

2) Gregorius Tur., gloria martt. 75: Sigismundus rex locum tam in territoriis quam in reliquis rebus affluentissime ditavit. Ueber die Ländereien der heidnischen Tempel s. Herrmann-Stark S. 111, 10 und Maury II S. 59 f.

3) Gregorius Tur., miracc. Juliani 17: greges, qui sub nomine martyris tuebantur; 31 quae sit mansuetudo pecorum in hac basilica votivorum: qualiter vituli petulantes, calcitrantes equi, grunnientes suillae, cum limen sanctum ingressi fuerint, conquiescunt. Ueber entsprechenden Besitz heidnischer Tempel s. Herrmann-Stark S. 111, 12; Stengel, Sakralaltertümer S. 66.

4) S. darüber oben S. 291.

5) Sophronius, in s. Cyrum et Joh. 7 (Mi. gr. 87, 3, 3388): χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἀναθήμασιν; Prudent., Peristeph. XI, 218: der Tempel des Hippolyt in Rom muneribus opulens; Basil. Sel., s. o. S. 294 Anm. 8.

6) Theodoret, graec. affect. cur. VIII, 922 (Mi. 83, 1032): ἀναθήματα τὴν ἰατρείαν δηλοῦντα · οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν, οἱ δὲ ποδῶν, ἄλλοι δὲ χειρῶν προσφέρουσιν ἐκτυπώματα · καὶ οἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ, οἱ δὲ ἐξ ὕλης ἀργύρου πεποιημένα; Gregor. Tur., gloria martt. 97: Sergius heilt Kranke, unde agitur, ut ingentia basilicae vel promittantur vota vel munera deferantur.

7) Vgl. o. S. 289 Anm. 5.

8) Eucherius, passio Agaunensium martt. praef. (Mi. lat. 50, 828): Cum alii in honorem officiumque sanctorum auri atque argenti . . munera offerant, nos scripta haec nostra vobis suffragantibus dignanter offerimus.

9) Vgl. Thraemer bei Pauly-Wissowa, R.-Enz. II, 1687 f.

10) Aristarchus aus Tegea, Tragiker aus dem 5. Jh. v. Chr., schrieb zum Dank für seine Genesung ein Drama ‚Asklepios': Aelian, fr. 101.

11) Prudent., Peristeph. XI, bes. 177 ff.

fahren hatte, in Liedern verherrlicht[1]. Mit noch grösserer Beharrlichkeit hat Paulinus den Dank, den er seinem Schutzheiligen schuldete, in seinen Gedichten zum Ausdruck gebracht; 16 Jahre hindurch hat er dem h. Felix zu seinem Jahresfeste ein neues Gedicht gewidmet, das er zur Vorlesung bei der Festversammlung bestimmte[2].

Stellte der Dichter seine Gabe in den Dienst des Märtyrers, so weihten ihm andre ihre Person oder solche, über deren Schicksal sie verfügten. Auch diese Art der Ehrung ist eine Nachwirkung antiker Sitte. Schon die im heidnischen Kult so oft vorkommende Darbringung des Haares an eine Gottheit kann als ein Symbol besonderer persönlicher Hingebung angesehen werden[3]. Wenn auch ungleich seltener als diese Art der Weihe, kam es doch auch dort vor, dass einzelne aus freien Stücken sich oder andre der Gottheit darbrachten[4]. Beide Arten von Weihen finden sich im Märtyrerkult wieder. Beim Eintritt in das Mannesalter hat Paulinus dem h. Felix von Nola seinen Bart als Weihgeschenk dargebracht[5] und hat von dieser Zeit an in einem ständigen Verhältnis zu seinem Schutzheiligen gestanden. Eltern weihten wohl ihre Kinder bereits vor deren Geburt dem Heiligen, für dessen Geschenk sie sie hielten[6]. Sie stellten sie daher unter seinen Schutz, benannten sie auch wohl nach dem Namen ihres himmlischen Beschützers[7] und mochten mitunter das Gelübde tun, sie für den geistlichen Stand zu erziehen. Aber auch an solchen fehlte es nicht, die ihr ganzes Leben in den Dienst eines Märtyrers stellten. So weihte in Mailand ein ehemaliger Blinder sein Leben dem Dienste der Heiligen, durch deren Hilfe er wieder sehend geworden war, und brachte alle seine Tage in ihrer Basilika zu[8]. Gregor von Tours erzählt von einem Herrn, der, seinem Gelübde entsprechend, seinem kranken Sklaven die Freiheit schenkte und ihn als Kleriker in den Dienst des h. Martin stellte, weil ihn dieser wieder gesund gemacht hatte[9].

5. Einen unzweideutigen Beweis für den Wert, den die Märtyrer auf

---

1) Prudent., Peristeph. III, 208: virgo puerque sollen der h. Eulalia Blumen darbringen, er bringt ein carmen dar.

2) Paulinus, z. B. carm. 16, 10 H.: famulae rata debeo munera linguae | Felici libare meo; 18, 46 ego munere linguae famulor de me mea debita solvens.

3) S. bes. Boetticher, Baumkultus der Hellenen S. 92 ff.

4) Herrmann-Stark S. 112, 14—16.

5) Paulinus, carm. 21, 377 H.: Tunc etiam primae puerus libamina barbae | ante tuum solium quasi te carpente totondi.

6) Ambrosius, exh. virg. 3, 15 (Mi. 16, 355): Considera, quis te, ut nasceris, juverit: filius es votorum magis quam dolorum meorum. Considera, cui te muneri pater tali nomine designaverit, qui vocavit Laurentium ... Vota effectus secutus est, redde martyri, quod debes martyri. Ille te nobis impetravit, tu restitue, quod de te hujusmodi nominis appellatione promisimus; Prudent., Peristeph. II, 521: Videmus illustres domos | sensu ex utroque nobiles | offerre votis pignora | clarissimorum liberum.

7) Theodoret, graec. affect. cur. VIII, 923 (Mi. 83, 1033): τοῖς παισὶ τὰς τούτων προσηγορίας ἐπιτιθέναι σπουδάζουσιν, ἀσφάλειαν ἐντεῦθεν καὶ φυλακὴν μηχανώμενοι; Chrysost., in Gen. hom. 21, 3 (Mi. 53, 179): den Kindern sind nicht zufällige Namen zu geben, auch nicht die von Vater und Grossvater, sondern die τῶν ἁγίων ἀνδρῶν τῶν πολλὴν παρρησίαν πρὸς τὸν θεὸν ἐσχηκότων, wobei jedoch zu beherzigen, dass das θαρρεῖν auf den Namen ohne die entsprechenden ἀρεταί nichts nütze.

8) Augustin, serm. 286, 5 (Mi. 38, 1299): Bei der Auffindung der Gebeine der h. Protasius und Gervasius caecus illuminatus est, cucurrit, adduci se fecit, sine duce reversus est. In ipsa eorum basilica totam vitam serviturum se esse devovit. Nos illum gavisi sumus videntem, reliquimus servientem.

9) Gregorius Tur., vita Martini II, 4.

alle diese Gaben und Ehrungen legten, bildeten die Wundertaten, die sie dafür ihren Verehrern erwiesen. Diese Wunder waren geradezu zahllos und ereigneten sich beinahe tagtäglich. Nicht allen Hilfsbedürftigen halfen die Märtyrer in derselben Weise. Den einen gewährten sie sofort ihre Bitte, andern erst nach längerer oder kürzerer Zeit.

Sofortige Hilfe fanden meist die Kranken, vor allen die Besessenen[1]. Zu ihrer Heilung bedurfte es eben lediglich der Austreibung des in ihnen hausenden Dämons, und diese erfolgte von selbst, sobald der Kranke in den Machtbereich des in der Reliquie anwesenden Märtyrers gebracht wurde. Denn wie eine brennende Flamme drangen seine Wunderkräfte auf den Dämon ein und bereiteten ihm so entsetzliche Qualen, dass er sich nicht länger behaupten konnte. Von Schmerz überwältigt, schreit er laut auf, bellt, knirscht, zischt und vollführt ein solches Geheul, dass man das Märtyrergrab geradezu als den Ort bezeichnet, an welchem die Dämonen brüllen[2]. Die Besessenen laufen dabei in der Kirche umher oder umklammern den Altar, sie schlagen sich mit eignen Händen, drehen den Kopf im Kreise, beugen sich rücklings mit dem Scheitel bis zur Erde. Mitunter werden sie wie von einer höhern Kraft in die Höhe geschleudert und scheinen in der Luft zu schweben. In dem allen bekundet sich die Wut der Dämonen, die ihre Ohnmacht fühlen. Sie sind der Macht des Märtyrers nicht gewachsen und müssen ihre Beute fahren lassen. Doch sind sie mit den von ihnen Besessenen durch so starke Bande verbunden, dass diese Trennung sich nur unter grossen Schmerzen für den Kranken vollziehen kann. Schliesslich findet der Dämon den Ausweg, auf dem er entweichen kann, bald durch die Augenhöhle, bald durch den Mund, nicht ohne dabei den Kranken ein letztes Mal zu schädigen, so dass das Auge wohl erblindet und Blut und Eiter dem Munde entrinnen[3].

Neben den Besessenen fanden aber auch andre Kranke sofortige Heilung. In zahlreichen Fällen hat die blosse Berührung des Reliquienbehälters oder des Bodens, der die heiligen Gebeine einschloss, des Vorhangs, der den heiligen Ort einhüllte, genügt, um die Krankheit zu brechen. Blinde, Lahme, Taube sind auf diese Weise geheilt worden[4]. Andern half das Verschlucken oder die äussere Verwendung von Staub, den sie in der Nähe der heiligen

1) S. o. S. 133.

2) Balaeus bei Bickell, Gedichte syr. K.V. S. 107: der Satan heult vor den Reliquienschreinen der Märtyrer; Hilarius, contra Constantium 8 (Mi. lat. 10, 584): daemones mugiunt.

3) Anschauliche Schilderungen: Hilarius l. c.: elevari sine laqueis corpora et suspensis pede feminis vestes non defluere in faciem. — Augustin, civ. Dei XXII, 8, 7: Der Dämon durch die Hymnen in der Märtyrermemoria quasi percussus, excussus est; et cum terribili fremitu altare apprehensum movere non audens sive non valens tanquam eo fuerit alligatus aut affixus tenebat; et cum grandi ejulatu parci sibi rogans confitebatur, ubi adolescentem invaserit. Postremo se exiturum esse denuntians membra ejus singula nominabat, quae se amputaturum exiens minabatur; atque inter haec verba discessit ab homine, so dass das eine Auge acht Tage lang blind blieb. — Paulinus, carm. 23, 61 ff. Hart.: Tum solito gravius succensi daemones ardent | flebiliusque ululant et vi majore subacti | ultima jam tormenta gemunt, nec abire sinuntur | excessu facili, sed miris ante agitati | et variis male suppliciis tolluntur in altum, | suspensi solito sublimius et quatiuntur | aëris in vacuo vinclisque latentibus haerent, etc. Vgl. carm. 18, 98 ff. und die S. 133 Anm. 4 angeführten Stellen.

4) Panegyrikus auf Rabulas, Schriften syr. K.V. S. 170: In der Märtyrerkirche des Kosmas und Damianus sieht Rabulas, wie ein Blinder das Augenlicht erhält. Vgl. auch das Kap. über die Heilmärtyrer und die Aufzählung von Heilungswundern bei Augustin, civ. Dei XXII, 8.

Gräber aufgelesen hatten, das Trinken des Wassers, mit dem das Grab abgewaschen worden war, der Gebrauch von Oel, das auf dem Grabe gestanden hatte oder der heiligen Lampe entstammte[1].

Selbst Sterbende, ja sogar bereits Verstorbene, die man zu den Märtyrern brachte, erfuhren mitunter deren Kraft und erwachten zu neuem Leben. Augustin zweifelte nicht im geringsten nicht bloss an der Möglichkeit, sondern an der Tatsächlichkeit derartiger Wunderwirkungen[2].

Mitunter stellte sich jedoch die erwartete Heilung auch nicht sofort ein. Dann half wohl ein wiederholter Besuch des Grabes[3]. Als ein weit sichreres Mittel galt indessen ein langer Aufenthalt beim Grabe, zumal bei Nacht, um im Schlafe die Gesundheit wiederzuerlangen.

Nicht anders als die grosse Mehrzahl der übrigen Riten entstammt auch der Tempelschlaf der religiösen Praxis des Heidentums[4]. Nicht bloss im Kult des Asklepios[5], des Serapis, der Isis[6] hatte er seine feste Stelle, sondern auch in dem einer ganzen Reihe von geringeren Heilgöttern und -Heroen von oft nur lokaler Bedeutung. Es erschien eben dieser Tempelschlaf als das sicherste Mittel, zu der Gottheit in Beziehung zu treten, ihrer Erscheinung gewürdigt zu werden und unmittelbar durch sie Hilfe zu erlangen. In grosser Zahl fanden sich daher Kranke zu längerem oder kürzerem Aufenthalte in den berühmteren Heiligtümern ein. Nach vorhergegangenen Fasten und Reinigungen wurden sie zur Nachtzeit von den Priestern entweder im Tempel selbst oder in eigens dazu errichteten Hallen[7] untergebracht, damit sie im Schlafe entweder durch unmittelbare Hilfe der Gottheit sofortige Heilung fänden oder durch göttliche Offenbarung das ihnen dienliche Heilmittel erführen. Je nach Ort und Zeit haben die Heilgötter bald diese bald jene Art der Hilfeleistung bevorzugt[8].

---

1) Basilius Sel., Mirac. Theclae II, 2 (Mi. gr. 85, 568): Thecla weist eine Kranke an: τὸν ῥύπον τὸν περικείμενον τῷ ἐμῷ θαλάμῳ κιγκλίδων τοῦτον περιξέσασα τῷ πεπονθότι μέρει τοῦ ποδὸς ἔμπλασον; II, 26 (609) Thecla gibt einem Sophisten als Heilmittel an τὸ νυκτιαῖον τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ τὸν αὐτῆς καταλάμποντος ἀεὶ χῶρον ἔλαιον, womit er sich zu salben habe; Gregorius Tur., Vita Martini II, 51: Als in Tours die Dysenterie ausgebrochen, multi abraso a beato tumulo pulvere et hausto sanabantur; plerique de oleo, quod inibi habetur, deliburi liberabantur fuitque nonnullis remedium aqua illa, unde sepulcrum ablutum est ante Pascha; de gloria conff. 36: Heilung eraso pulvere, hausta diluvione vom Grabe des Heiligen; 53 vom Grabe des Thaumastus erasus a multis pulvis et haustus, gegen Fieber und Zahnweh. Ueber das Oel vom Grabe der Heiligen s. u. S. 304 A. 1.

2) Augustin, civ. Dei XXII, 8, 15: Ein puer exspirans, den seine Mutter ad memoriam posuit, non solum revixit, verum etiam illaesus apparuit; 8, 16 eine sanctimonialis defuncta durch ihre vom Märtyrerheiligtum zurückgebrachte tunica auferweckt, ebenso 8, 17 durch vestis; 8, 18 Auferweckung nach Salbung des Körpers mit martyris oleo.

3) Der kranke Paulus wurde am Grabe des h. Stephanus in Hippo am Ostersonntag plötzlich geheilt, nachdem er 14 Tage ununterbrochen, bisher ohne Erfolg, das Grab besucht hatte, Augustin, civ. Dei XXII, 8, 23.

4) Ueber die Inkubation vgl. Welcker, Kleine Schriften III (1850) S. 89 ff.

5) Siehe die Aufzählung der Asklepieen, in denen Inkubation stattfand, bei Thraemer in Pauly-Wissowa's R.E. II, 1690 und die Besprechung der Inkubation 1686 ff.

6) Ueber Serapis und Isis s. o. S. 254. 264.

7) Stengel, Sakralaltertümer S. 54.

8) Die legendarischen ἰάματα τοῦ Ἀσκληπίου in Epidauros berichten von wunderbaren Heilungen des Asklepios während des Tempelschlafs. Dagegen ergibt sich aus Plautus' Curculio, dass man vom Tempelschlaf nicht die sofortige Heilung, sondern eine Weisung des Gottes erwartete, die unter Umständen des Traumdeuters bedurfte: Thraemer a. a. O. 1688. Auch Aelius Aristides erlebt im Traum die Offenbarung der

Bei der hohen Gunst, deren sich der Tempelschlaf noch im vierten und fünften Jahrhundert in allen Kreisen der heidnischen Gesellschaft erfreute[1], lag es nahe. dass diese Sitte im Kult der Märtyrer ihre Stelle fand, die in so vielfacher Beziehung das Erbe der Heilgötter angetreten hatten. Bereits im vierten Jahrhundert war der Tempelschlaf in einzelnen christlichen Heiligtümern üblich. Als eines der ersten Beispiele dürfte die von Gregor von Nyssa erzählte Heilung eines Hauptmanns gelten. Er hatte seines gelähmten Fusses wegen das Heiligtum der Vierzig Märtyrer aufgesucht. In der Nacht erschien ihm ein übermenschliches Wesen und bearbeitete das lahme Bein, bis es wieder in Ordnung war[2]. Aus späterer Zeit hören wir, dass auf den Rat des Bischofs von Patras ein an einem Steinübel leidender Kranker sich in die Basilika des h. Andreas legte. Mitten in der Nacht verfielen alle, die zugegen waren, in Schlaf; er aber wurde von seinem Uebel befreit[3]. Selbst einen Juden, der sich im Vertrauen auf seine Hilfe vor die Türe seiner Kirche hatte legen lassen, hat der h. Domitius im Traume geheilt[4]. Derartige Vorgänge mögen sich öfter zugetragen haben. Doch begnügten sich die Märtyrer noch häufiger damit, den Kranken nur die Mittel zur Heilung zu offenbaren[5].

In vielen Fällen mochte eine einzige Nacht genügen, die Heilung oder die Anweisung zu derselben zu erlangen. Blieb dies jedoch aus, so wiederholten die Gläubigen, nicht anders als es die Heiden getan, ihren Versuch. Gregor von Tours weiss von einer Frau zu sagen, die sieben Tage vor dem Reliquienschrein des h. Johannes des Täufers liegen geblieben ist[6]. Es gab sogar Kranke, die mehrere Monate, ja ein ganzes Jahr und darüber die Inkubation fortsetzten, bis sie von ihren Leiden erlöst wurden[7]. In solchen Fällen werden sie in eigens dazu bestimmten Zellen[8] oder in den bei allen grossen Kirchen vorhandenen Nebenräumen untergebracht worden sein, wie dies auch in den Tempeln des Asklepios der Fall war.

Im Verhältnis zu den Heilungen nehmen die übrigen auf Bitten ihrer

ihm dienlichen Heilmittel und Kuren, s. Baumgart, Aelius Aristides S. 97 f.; die Kurgeschichte des M. Julius Apellas berichtet von medizinischen und diätetischen Weisungen, s. Wilamovitz, Isyllus (Kiessling-Wilam., Philol. Unterss. IX) S. 116 ff.

1) Vgl. Hieron., in Isajae cap. 65, 4 (Mi. 24, 657): . . in delubris idolorum dormiens. quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum.

2) Gregor. Nyss., in quadrag. martyres, Mi. 46, 784: Es erscheint dem Hauptmann ἀνὴρ ἀξιοπρεπής und sagt ihm: δός μοι ψηλαφῆσαι τὸν πόδα; zugleich entsteht ein Geräusch, wie wenn ein verrenkter Knochen in seine richtige Lage gebracht würde; der Hauptmann und seine Begleiter erwachen davon, ersterer ist geheilt.

3) Gregor. Tur., glor. martt. 31.

4) Gregor. Tur., gloria martt. 100.

5) Beide Arten bei Schenute: Inhaltsangabe bei Zoega, Catalogus codd. copt. S. 324: loquitur de aegrotis, qui somnium capiunt in locis martyrum, quo salutem recipiant aut somno moneantur. Die Angabe von Heilmitteln scheint die Regel gewesen zu sein in dem Heiligtum der h. Thecla von Seleucia. Basilius Sel., miracc. Theclae II, 24 (Mi. gr. 85, 608): Dem Grammatiker Alypius ἐπιφοιτήσασα νύκτωρ, ὡς ἔθος αὐτῇ πρὸς τοὺς ἀῤῥώστους ἀεὶ ποιεῖν, παραδείξασά τε ἑαυτὴν ἥτις εἴη τῷ σχήματι, fragt nach seinem Leiden und zeigt ihm im Schlaf den Stein, der ihm Heilung bringen soll; II, 2 (568) Thecla gibt den Staub von ihrem Grabe als Heilmittel an; desgleichen II, 26 (609) das Oel von der ewigen Lampe. Doch kommt auch direkte Heilung vor: so heilt Thecla den Basilius von einem Ohrenleiden ἐφιστᾶσα νύκτωρ καὶ λαβομένη τοῦ ὠτίου καὶ διασείσασα, II, 27 (612). Von den hh. Cosmas und Damianus berichtet Gregor. Tur., gloria martt. 98: referunt plerique apparere eos per visum languentibus et, quid faciant, indicare.

6) Gregor. Tur., gloria martt. 14.

7) S. oben S. 258 Anm. 1; S. 263 Anm. 4.

8) Vgl. Gregor. Tur., mirac. Juliani 17: in cella, quae erat proxima, lectulo collocatur. Bezüglich der Asklepiostempel s. o. S. 299 Anm. 7.

Verehrer von den Märtyrern gewirkten Wunder in der Ueberlieferung einen nur bescheidenen Raum ein. Ihre seltenere Erwähnung lässt jedoch nicht den Schluss zu, dass sie sich seltener ereigneten, sondern erklärt sich daraus, dass diese Wunder, weil sie sich nicht plötzlich einstellten und die gewöhnliche Ordnung der Dinge kaum durchbrachen, die Aufmerksamkeit weniger auf sich zogen und als apologetisches Motiv weniger verwendbar waren als die auf der Stelle sich ereignenden Heilwunder. Wenn der Reisende, der sich den Märtyrern empfohlen, glücklich in die Heimat zurückgelangte, der von Schiffbruch bedrohte der Gefahr entrann, der Bestohlene sein Eigentum wiedererlangte, wenn unfruchtbare Ehen mit Kindersegen beglückt wurden, der Feldherr den erbetenen Sieg über die Feinde davontrug, wenn der Landmann weder durch Trockenheit noch durch Unwetter Einbusse erlitt und sein dem Märtyrer empfohlenes Vieh wohl gedieh, wenn die Städte von dem sie bedrohenden Krieg und die Kirchen vor der herrschenden Häresie verschont blieben [1], so waren das alles Dinge, die als Wunder nur von denjenigen empfunden werden konnten, welche sie selbst von den Märtyrern erbeten hatten. Für sie hatten sie aber allerdings einen Wert, der in nichts hinter den augenfälligen Wundern zurückstand. Sie sind daher von nicht geringerer Bedeutung, sie wecken die Gefühle des Dankes und des Vertrauens und bilden einen nachhaltigen Antrieb zur Verehrung der Märtyrer.

6. In gewisser Weise haben derartige natürlich vermittelte Grosstaten einen noch nachhaltigeren Einfluss auf die Märtyrerverehrung ausgeübt als die augenblicklichen Wunder. Denn dadurch, dass sich der Gläubige gewöhnte, das Wunderbare im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht mehr als unentbehrliches Kennzeichen der Wirkungen des Märtyrers anzusehen, ward es ihm ermöglicht, alle Förderungen seines inneren und äusseren Lebens auf die Märtyrer zurückzuführen. So konnte der Gedanke an die Märtyrer zu einer das ganze innere Leben beherrschenden Macht werden.

Bis zu welchem Grade dies möglich war, zeigt in unübertrefflicher Weise das Beispiel des Paulinus von Nola. Ist sich dieser doch bewusst, dem h. Felix schlechterdings alles zu verdanken [2]. Er hatte ihn bekehrt und zu Christus geführt; erst im Lichte des h. Felix hat Paulinus den Heiland freudig zu lieben begonnen [3]. Wenn er die Welt, sein Vaterland, seinen Besitz hingegeben hat, um sich Gott ganz zu weihen, so verdankt er diesen Entschluss wiederum seinem Gönner [4]. Felix hat ihn arm gemacht, um ihn zu bereichern, hat ihm das Glück des gegenwärtigen Lebens gewährt nicht anders als die Hoffnung des zukünftigen [5]. Auch in seinem äussern Leben fühlt sich Paulinus von dem h. Felix gänzlich abhängig. Er hat ihm von früher Jugend an mit seiner Hilfe beigestanden [6]. Er hat ihm Leben und Besitz gerettet, als er unter falscher Anklage stand [7]. Er war zu Lande sein Begleiter und

1) Vgl. die oben S. 284 f. angeführten Gebete.

2) Paulinus, carm. 21, 348 Hart.: omnia, praesentis vitae rem spemque futurae | quae pariunt, tibi me memini debere.

3) Paulinus, carm. 21, 365 ff.; 373 inque tuo gaudens adamavi lumine Christum; vgl. carm. 15, 21 ff.

4) Vgl. den langen Abschnitt carm. 21, 421 ff.

5) Carm. 21, 348; 14, 125 ff.

6) Carm. 21, 365 ff.

7) Carm. 21, 416 ff.

hat auf dem Meere sein Schiff gelenkt[1]. Er hat zu allen Zeiten das Unglück von ihm ferngehalten. Es schien Paulinus leichter, die Haare auf seinem Haupte als die Wohltaten zu zählen, die er vom h. Felix empfangen[2]. Darum wird er nicht müde, diesem seinem Patron, seinem Herrn, seinem Vater[3] Lob und Dank darzubringen. Er preist es als das Glück seines Lebens, dass ihm Gott statt aller Schätze seinen Felix geschenkt[4]. Ständig schwebt ihm sein Bild vor der Seele. Darum hatte er sich auch, die Trennung von den Gebeinen seines Heiligen als Strafe empfindend[5], an dessen Grabe niedergelassen. Wie ein Sklave hat er Jahre hindurch seinem ‚Herrn' gedient[6]. Und kein Dienst schien ihm zu gering, der seinen Felix betraf. Gerne wollte er die Tore seines Heiligtums hüten, jeden Morgen dessen Schwelle kehren, nachts bei ihm wachen[7]. Noch mehr glaubte er durch Worte für ihn wirken zu können; 15 Jahre hindurch hat er das Jahresfest des Heiligen durch seine Dichtungen verherrlicht. Wie der Frühling dem Vogel, so wusste ihm das Fest des Felix immer neue Töne zu entlocken.

Gewiss hat sich nur in seltenen Fällen die Verehrung eines Märtyrers bis zu dem Grade gesteigert, den sie bei Paulinus erreicht hat. Es gibt nur ein weiteres Beispiel, das sich diesem an die Seite stellen lässt: das Verhältnis des heidnischen Rhetors Aelius Aristides zu dem Heilgotte Asklepios[8]. Zahlreich sind aber diejenigen gewesen, welche sich wie Paulinus ihren besondern Heiligen erkoren haben, mit dem sie einen besonders innigen Verkehr unterhielten. Die weitverbreitete Sitte, Kindern den Namen von Märtyrern beizulegen, sieht Theodoret nicht bloss als eine Ehrung der Märtyrer an, sondern führt sie auf den Wunsch der Eltern zurück, ihre Nachkommen der Fürsorge des betreffenden Märtyrers zu empfehlen[9].

Derselbe Wunsch leitete diejenigen, die sich Reliquien eines ihnen besonders werten Märtyrers zu erwerben suchten. Sie glaubten damit den Märtyrer in besonderer Weise an ihre Person zu binden, wie sie andrerseits in der Lage waren, ihn in besonderer Weise zu ehren. Die Zahl solcher Christen scheint eine nicht unbedeutende gewesen zu sein. In seinem Hymnus auf Fructuosus schildert Prudentius, wie die Gläubigen aus der Asche des Scheiterhaufens die Gebeine des Heiligen herauslesen, bestrebt, sie als teures Andenken mit nach Hause zu nehmen. Zwar vereitelte der Heilige diesmal das Vor-

1) S. das Gebet um Schutz zu Wasser und zu Lande carm. 12, 22 ff. und den Dank für Erhörung dieser Bitte in dem bald nach seiner Uebersiedelung nach Nola gedichteten carmen 13, 12 ff.: Te mihi semper ubique propinquum | inter dura viae vitaeque incerta vocavi | et maria intravi duce te etc.

2) Carmen 21, 363; vgl. 643 ff.

3) Carm. 12, 10 = 13, 5 O pater, o domine! 15, 15 Tu pater et patria et domus et substantia nobis; 21, 557 pater (Vocativ); patronus (doch nicht in direkter Anrede): carm. 13, 27; 14, 105; 18, 5; 20, 11.

4) Carm. 15, 12 ff.: pro cunctis opibus cunctisque affectibus et pro | nobilibus titulis et honoribus omnia vanis | Felicem caperemus opes patriamque domumque.

5) Carm. 12, 15.

6) Carm. 12, 32: Illic dulce jugum, leve onus blandumque feremus | servitium sub te domino; 14, 122 servitium nostrum.

7) Carm. 12, 36: et foribus servire tuis, tua limina mane | munditiis curare sines et nocte vicissim | excubiis servare piis.

8) S. namentlich dessen Heilige Reden. Ob übrigens das Verhältnis des Aristides zu Asklepios ganz so naiv hingebend gewesen ist, wie das des Paulinus zu Felix, scheint doch fraglich, s. H. Baumgart, Aelius Aristides (1874) S. 52. 69. 95 ff.

9) S. o. S. 297 Anm. 7.

haben seiner Verehrer, indem er gemeinsame Bestattung seiner Gebeine verlangte[1]. Doch nahmen es nicht alle Märtyrer in diesem Stücke so streng. Zu Beginn des vierten Jahrhunderts erfreute sich die afrikanische Christin Lucilla des Besitzes des Knochens eines Märtyrers[2]. Von den leiblichen Ueberresten der Vierzig Märtyrer von Sebaste hatten nicht bloss zahlreiche Kirchen, sondern auch Private erlangt. Basilius und Gregor von Nyssa besassen Teile davon[3]; einen andern, grösseren Teil hatte sich eine Christin aus Constantinopel auf irgendwelche Art angeeignet[4]. Noch bedeutender scheint der Privatbesitz des am Hofe Theodosius' II lebenden iberischen Prinzen Petrus an Reliquien persischer Märtyrer gewesen zu sein[5]. Noch mehr als diese Beispiele lässt der von Kaisern wie von kirchlichen Schriftstellern gerügte Handel mit Reliquien[6] auf eine nicht unbedeutende Verbreitung derselben auch im Privatbesitz, namentlich im Abendlande, schliessen.

Weit zahlreicher waren indessen solche Gegenstände verbreitet, welche durch Berührung mit einer echten Reliquie deren Kraft in sich aufgenommen hatten und als Ersatz für sie gelten konnten. Weitverbreitete Sitte war es, Staub von den Märtyrergräbern und Reliquienbehältern aufzusammeln und als kostbaren Schatz aufzubewahren[7]. Andre suchten in den Besitz von Tüchern und sonstigen Gegenständen zu gelangen, die in der Nähe des Grabes gelegen und die Wunderkräfte desselben in sich eingesogen hatten[8]. Noch beliebter war

1) Prudentius, Peristeph. VI, 130 ff.

2) Optatus Milev., de schismate Donat. I, 16 (Mi. 11, 916): ante spiritualem cibum et potum os nescio cujus martyris libare dicebatur.

3) Gaudentius von Brescia, serm. 17, 340 (Mi. lat. 20, 965): er habe in Caesarea Capp. Reliquien der Vierzig Märtyrer erhalten von quaedam Dei famulae, quibus ab avunculo suo summo sacerdote Basilio olim traditae fuerant. Gregor. Nyss., in quadrag. martt., Mi. 46, 784: ἔχω κἀγὼ μερίδα τοῦ δώρου καὶ τῶν ἐμῶν πατέρων τὰ σώματα τοῖς τῶν στρατιωτῶν παρεθέμεθα λειψάνοις, ἵνα ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστάσεως μετὰ τῶν εὐπαρρησιαστῶν βοηθῶν ἐγερθῶσι.

4) Sozomenus, h. e. IX, 2; sie bewahrte sie auf ihrem Landgute vor der Stadt.

5) Leben Petrus des Iberers (aus der Zeit um 500), deutsch von Raabe, S. 25: Er hatte Gebeine heiliger Märtyrer, die ihrer Nationalität nach Perser waren ... Diese hatte er mit allen Ehren in eben dem Gemach, in dem er seine frommen Uebungen anstellte, in einen Schrein gelegt. Und dort schlief er vor ihnen auf der Erde und vollbrachte die göttlichen Dienste mit Lichtern und Wohlgerüchen und mit Hymnen und Gebeten. Und wenn er ihnen alle Ehre und Erfreuung darbrachte, sah er sie deutlich viele Male, wie sie mit ihm wachten und sangen und beteten. — S. 41: Als er noch ein Knabe war und im Palast bei dem König Theodosius erzogen wurde, konnte er einen Teil vom Kreuz von den Klerikern erlangen, welche, um den König zu ehren, von Jerusalem kamen und ihm Geschenke darbrachten. Diesen überzog er mit ein wenig Wachs, wickelte ihn in ein reines Tuch und verwahrte ihn sorgfältig und in grosser Ehre. Und er legte ihn in ein goldnes Behältnis und an jedem Sonntag, besonders aber an den hohen Festen, brachte er ihn, und wenn er sich mit ihm gesegnet und ihn geküsst hatte, legte er ihn wieder an seinen Ort.

6) S. o. S. 191.

7) Gregor. Nyss., de s. Theodoro, Mi. 46, 740 Εἰ δὲ καὶ κόνιν τις δοίη φέρειν τὴν ἐπικειμένην τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς ἀναπαύσεως, ὃ ὦρον ὁ χοῦς λαμβάνεται καὶ ὡς κειμήλιον ἡ γῆ θησαυρίζεται.

8) Gregor. Tur., Vitae Patr. 8, 6: in Rom alios, presbytero qui aderat ministrante, particulas cerae pro benedictione sumere, alios parumper pulveris, nonnullos disruptas ab opertorio fimbrias capere et abire ferentes ... Statim accedens, quasdam de herbulis, quas devotio populi sacrum jecit in tumulum, manu linteo operta sacerdote porrigente suscepit; vita Martini I, 2: ein Besucher aedituum supplicat, ut sibi parumper benedictae cerae largiretur a tumulo. Tuchreliquien: Gregor. Tur., gloria martt. 28: wenn jemand vom Petrusgrab in Rom beata auferre desiderat pignora, palliolum ... facit intrinsecus, fastet und betet, und das Tuch nimmt an Gewicht zu; et tunc scit, qui levaverit, cum ejus gratia sumpsisse, quod petiit. Multi et claves

das mit denselben Kräften erfüllte Oel. In manchen Märtyrerkirchen scheint dessen Herstellung geradezu fabrikmässig betrieben worden zu sein[1].

Einen weitern Ersatz für die wirklichen Reliquien bildeten je länger je mehr die Bilder[2]. Im Orient haben sie im siebten Jahrhundert die Bedeutung von eigentlichen Reliquien erlangt. Wie diese galten sie als Träger höherer Kräfte, als Unterpfand für die Gegenwart und Hilfe der Märtyrer. Bei der Leichtigkeit, mit welcher sie sich vervielfältigen und erwerben liessen, haben sie den privaten Heiligenkult ungemein begünstigt und vertieft. Doch gehört der eigentliche Bilderdienst selbst im Orient einer spätern Zeit an und hat im Abendlande nie eigentlich Wurzel zu fassen vermocht.

Welcher Art die Reliquien sein mochten, sie verbürgten ihrem Besitzer die Nähe und Hilfe des Märtyrers, dem sie entstammten. Petrus der Iberer sah verschiedentlich die persischen Märtyrer, deren Reliquien er besass, in seinem Gemache gegenwärtig[3]. Darum wurde diesen Reliquien von ihren Besitzern ein gewisser Kult erwiesen. Petrus pflegte ihnen mit Lichtern und Wohlgerüchen einen Dienst darzubringen und vor seinem Reliquienschreine auf der Erde zu schlafen[3]. Die Afrikanerin Lucilla pflegte den Märtyrerknochen, den sie besass, zum Munde zu führen und zu küssen[4]. Begreiflich, dass die Besitzer von Reliquien diese auf ihren Reisen mit sich zu führen pflegten, um durch sie vor allen Gefahren beschützt zu werden. Der obengenannte Petrus und seine Genossen führten auf ihrer Reise durch Asien die Reliquien in einem goldenen Kästchen mit sich[5]. Gregor von Tours, und früher schon sein Vater, nahm auf alle seine Reisen Reliquien in einer Kapsel mit[6].

---

aureas ad reserandos cancellos sepulcri faciunt, qui ferentes pro benedictione priores accipiunt, quibus infirmitati tribulatorum medeantur. Vgl. über Tuchreliquien S. 194 f. — Die Bezeichnung dieser heiligen Gegenstände ist benedictio, εὐλογία (so hiessen zunächst die benedizierten Abendmahlsgaben), s. die eben angeführten Stellen (in der letzten scheint gratia in demselben Sinne gebraucht); Paulinus Nol., ep. 32, 8: hanc de cruce benedictionem ad cotidianam tutelam habere. Namentlich heisst so das h. Oel von den Märtyrergräbern, s. folgende Anm.

1) Besonders berühmt war das Oel vom Grabe des h. Menas in Aegypten, das in eigens dazu hergestellten, das Bild des Heiligen tragenden irdenen Ampullen den Pilgern mitgegeben wurde, s. V. Schultze, Archäologie S. 300 ff., und Le Blant, Revue archéol. 1878, XXXV, S. 299 ff. Sie tragen zum Teil die Aufschrift ευλογια του αγιου Μηνα, ευλογια λαβομε του αγιου Μηνα. Derselbe Terminus bei Chrysost., in martt. hom. (Mi. 49/50, 664): Παράμενε τῷ τάφῳ τοῦ μάρτυρος. ἔκχεε πηγὰς δακρύων ἐκεῖ, σύντριψον τὴν διάνοιαν, ἆρον εὐλογίαν ἀπὸ τοῦ τάφου ... Λάβε ἔλαιον ἅγιον καὶ κατάχρισόν σου ὅλον τὸ σῶμα, τὴν γλῶτταν, τὰ χείλη, τὸν τράχηλον, τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ οὐδέποτε ἐμπέσῃ εἰς τὸ ναυάγιον τῆς μέθης; Theodoret, hist. rel. 21, 1243 (Mi. 82, 1441): τὸ τοῦ ἐλαίου τῶν μαρτύρων ληκύθιον, παρὰ πολλῶν μαρτύρων συνειλεγμένην ἔχον τὴν εὐλογίαν. Am Grabe des h. Felix zu Nola befanden sich zwei Oeffnungen in einer Platte, durch welche die Besucher Nardenkrüge auf das Grab hinabliessen, um sie dadurch heiligen zu lassen, vgl. die Beschreibung bei Paulinus, carm. 21, 586 ff., bes. 596: quique loco dederant nardum, exhaurire parantes, | ut sibi jam ferrent. Vielfach war der Glaube verbreitet, dass das Oel durch die ihm mitgeteilten himmlischen Kräfte an Volumen zunehme: Gregor. Tur., Vita Martini I, 2: quoties ad beatum sepulcrum oleum fuisset positum, referunt illud vidisse adauctum. Perpetuus episcopus ampullam cum oleo ad sanctum tumulum detulit, ut eam virtus justi infusa sanctificaret.

2) S. o. S. 195 ff.

3) Leben Petrus des Iberers, deutsch v. Raabe, S. 25, s. o. S. 303 Anm. 5.

4) Optatus Milev., de schism. Donat. I, 16, s. o. S. 303 Anm. 2.

5) Leben Petrus d. Iberers S. 29: Durch das Festland machten sie beide ihre Reise allein mit den hh. Märtyrern, indem sie, wie Moses die Lade Gottes, ihre Gebeine in einem goldnen Kästchen trugen. Sie führten noch die kleine Schrift des Evangeliums Johannes bei sich, in die ein Teil vom Holze des Kreuzes eingelegt war.

6) Gregor. Tur., gloria martt. 84: Sein Vater wollte auf Reisen durch Reliquien

Selbst ein Augustin belobte zwei Frauen, die also taten [1].

Andern dienten die Reliquien vornehmlich zum Schutze gegen die bösen Geister. Ohne den mit heiligem Oel aus den Märtyrerkirchen gefüllten Krug, den er an seinem Bette aufgehangen hatte, wäre Theodoret bei seiner Bekämpfung der Marcioniten den Nachstellungen des bösen Feindes zum Opfer gefallen; der Satan selber hat ihm dies einmal bezeugt [2]. Um Leib und Seele gegen den Teufel zu schützen, trugen manche Christen ständig Reliquien in einer Kapsel am Halse; es waren das die wirksamsten Amulette, die jene Zeit kannte, Versuchung und Sünde abwehrend, dem zeitlichen und ewigen Heile dienend [3].

So wenig wie im Leben wollten viele im Tode den Schutz der Märtyrer entbehren. Sie sorgten daher dafür, dass, falls sie Reliquien besassen, ihnen dieselben ins Grab mitgegeben wurden, oder dass ihre Leiber in nächster Nähe von Märtyrergräbern bestattet wurden. Wie sonstige Amulette sollten die Reliquien zunächst alle dämonischen Anschläge und alles Unheil von dem Toten fernhalten und ihm die Grabesruhe sichern. Ein noch wirksameres Motiv bildete jedoch die Hoffnung, dass die Märtyrer für ihre Grabesgenossen in ganz besonderer Weise bei Gott eintreten, sie vor den Schrecken der Unterwelt bewahren und schliesslich beim jüngsten Gerichte die natürlichen Fürsprecher derjenigen Gläubigen sein würden, deren Leiber im selben Augenblick und am selben Orte wie die ihrigen auferstünden [4].

Wie fest diese Ueberzeugung eingebürgert war, erhellt aus zahlreichen Beispielen. Gregor von Nyssa, der einen Teil der Reliquien der Vierzig Märtyrer von Sebaste besass, hat die Leiber seiner Eltern und seiner Schwester Macrina zu den Ueberresten der Krieger gelegt, damit sie mit den mächtigen Schutzherrn zugleich auferweckt würden [5]. Reliquien derselben Märtyrer liess

---

geschützt werden. Auf seine Bitte ein Priester inclusos in lupino aureo sacros cineres circa eum posuit. Nach des Vaters Tod mater mea haec pignora super se habebat, collo appensa gestabat; sie löschte damit einen Brand. Später has reliquias a genetrice suscepi; er hat damit auf der Reise einen Sturm gestillt.

1) Augustin, ep. 212 (Mi. 33, 965), empfiehlt einem Bischof eine Frau und deren Tochter mit dem Bemerken: portant secum reliquias beati martyris Stephani.

2) Theodoret, hist. rel. 21, 1243 sq. (Mi. 82, 1441): Ein Dämon ruft ihm des Nachts auf syrisch zu: Ἴσθι, ὡς πάλαι ἄν σε κατηκόντισα, εἰ μὴ τὸν τῶν μαρτύρων χορὸν σὺν Ἰακώβῳ φρουροῦντά σε ἑώρων. Theodoret: συνῆκα τοίνυν, ὡς χορὸν μὲν μαρτύρων ἔλεγε τὸ τοῦ ἐλαίου τῶν μαρτύρων ληκύθιον, ὃ παρὰ πολλῶν μαρτύρων συνειλεγμένην ἔχον τὴν εὐλογίαν παρὰ τὴν ἐμὴν ἐξήρτητο κλίνην; καὶ τῇ κεφαλῇ δέ μου ὑπέκειτο τοῦ μεγάλου Ἰακώβου (eines Mönches, den er gekannt und verehrt hat) τὸ παλαιὸν περιβόλαιον, παντὸς ἔρκους ἀδαμαντίνου ἰσχυρότερον.

3) Prudent., Peristeph. VI, 136: gestare sinu pignus fidele; vgl. J. Ficker, R.E. I³, 469 f.

4) Maximus Taurin., hom. 81 in nat. sanctt. Taurin. (Mi. lat. 57, 428): A majoribus nostris provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus, ut, dum illos Tartarus metuit, nos poena non tangat, dum illos Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat ... Cum sanctis ergo martyribus quiescentes evadimus inferni tenebras ... quisquis sociatur martyri, Tartaro non tenetur. Hübner, Inscript. Hispaniae christianae 158: Funere perfunctum sanctis commendo tuendum, | ut cum flamma vorax veniet comburere terras, | coetibus sanctorum merito sociatus resurgam. Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule I, 293 (Trier): Ursmiano subdiacono sub hoc tumulo ossa quiescunt qui meruit sanctorum sociari sepulcris quem nec tartarus furens nec poena saeva nocebit; II, 419 resurrecturus cum sanctis.

5) Gregor. Nyss., in quadrag. martt., Mi. 46, 784, s. o. S. 303 Anm. 3; de vita Macrinae 46, 993: der Leib gebracht ἐπὶ τὸν τῶν ἁγίων μαρτύρων οἶκον, ἐν ᾧ καὶ τὰ τῶν γονέων ἀπέκειτο σώματα.

eine Frau in Constantinopel heimlich in ihrem Grabe niederlegen[1]. Doch waren die wenigsten in der Lage, sich in dieser Weise des Schutzes der Märtyrer zu vergewissern. Weit verbreiteter war deshalb die Sitte, sich in der Nähe von Märtyrergräbern bestatten zu lassen[2]. Dass sie dadurch die Grabesruhe der Heiligen störten, focht die Betreffenden nicht an. Ebensowenig kehrten sie sich an die von den Kaisern erlassenen Gesetze, welche die Bestattung in den Kirchen von Aposteln und Märtyrern untersagten[3]. Die Kaiser selbst gingen übrigens hier mit dem eignen Beispiel voran[4]. Nicht anders taten die Bischöfe für sich und die Ihren. Gregor von Nazianz liess seine Eltern bei den Märtyrern[5], Ambrosius seine Brüder bei den hh. Protasius und Gervasius beisetzen[6]. Wie gross die Zahl derer gewesen ist, die in Rom die Beisetzung ihrer Leiche bei den Märtyrern erlangt haben, zeigen nicht bloss die in der Nähe der Ruhestätte der Heiligen befindlichen Gräber, sondern noch deutlicher die Inschriften solcher, die sich ihre letzte Ruhestätte bei den Heiligen bestellten[7] oder das Glück der Verstorbenen priesen, in der Nähe der Heiligen ruhen zu dürfen[8]. Aehnliche Verhältnisse bestanden in den meisten andern Kirchen.

III.

Deutlicher aber als in allem bis jetzt Behandelten tritt die Bedeutung des Märtyrerkults für die Frömmigkeit des nachconstantinischen Zeitalters in den Märtyrerfesten zutage.

1. Die Sitte, die Märtyrer durch Feste zu ehren, gehört zu den ältesten Bestandteilen des Märtyrerkults. Sie reicht bis ins zweite Jahrhundert zurück[9]. Doch zeichnen im dritten und selbst noch in den ersten Jahrzehnten des vierten

1) Sozomenus, h. e. IX, 2.

2) Augustin, de cura pro mortuis I, 1 (Mi. 40, 591): Paulinus habe ihm geschrieben, quaerens, utrum prosit cuique post mortem, quod corpus ejus apud sancti alicujus memoriam sepeliretur. Hoc enim abs te vidua memorata petiverat pro defuncto filio suo et rescripseras .... nuntians de cadavere fidelis juvenis Cynegii .., ut in b. Felicis confessoris basilica poneretur. In Nola gab es besondere zu diesem Zwecke an die Basilika angebaute Zellen: Paulinus, carmen 19, 478: una cellula de multis, quae per latera undique magnis | adpositae tectis praebent secreta sepultis | hospitia. — Die auf diese Sitte bezüglichen Inschriften in reicher Auswahl bei Tourret, Revue archéol. 1878, XXXV, S. 149 ff. 281 ff.

3) Gesetz des Valentinianus, Gratianus u. Theodosius vom Jahr 381, bei Tourret S. 283: Nemo apostolorum vel martyrum sedem humanis corporibus existimet esse concessam. Doch scheint seitdem die Sitte weniger allgemein gewesen zu sein. Das Begräbnis bei den Märtyrern wurde ein Privileg, besonders der Kleriker. Später war der Usus ein örtlich verschiedener: es gab Märtyrerkirchen, in denen viel begraben wurde, solche, in denen Begräbnisplätze käuflich waren, und solche, die kein Grab duldeten: Tourret 284 f: Vgl. concil. Bracar. ann. 563, can. 18: placuit, ut corpora defunctorum nullo modo in basilica sanctorum sepeliantur.

4) Von Constantin an, Eusebius, Vita Const. IV, 60.

5) S. Gregors v. Nazianz Grabschrift auf seine Mutter Nonna, Epitaph. 76 (Mi. gr. 38, 50). Vgl. Epitaph. 125 (76): Γρηγόριον μήτρως, ἱερεὺς μέγας, ἐνθάδ' ἔθηκεν, | Γρηγόριος καθαροῖς μάρτυσι παρθέμενος.

6) Ambrosius, de excessu fratris Satyri 18 (Mi. 16, 1352): Habeo tumulum, quem corpore tegam; habeo sepulcrum, super quod jaceam; et commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa requiescam.

7) S. Tourret a. a. O. und de Rossi, Triplice Omaggio (1877), z. B. Tafel VIII n. 24: paraverunt sibi locum at Ippolitum; 26 ad sancta martura.

8) Inschrift von Vercelli bei Tourret S. 153: O felix, gemino meruit qui martyre duci | ad Deum meliore via requiemque mereri.

9) S. o. S. 71. Das erste bekannte Beispiel ist die jährliche Feier des Todestages des Polycarp.

Jahrhunderts die einzelnen Gemeinden lediglich diejenigen unter den Blutzeugen durch eine besondere Feier aus, die ihnen einst angehört oder in ihrer Mitte den Tod erlitten hatten. Die Zahl der Märtyrerfeste war dabei noch eine geringe [1]. Selbst um die Mitte des vierten Jahrhunderts umfasste der Festcyklus der meisten Kirchen nur ganz wenige Märtyrerfeiertage. Von dieser Zeit an nehmen wir indessen eine ständige Erweiterung des ursprünglichen Festkreises wahr. Eine immer grössere Zahl neuentdeckter eigner oder solcher fremder Märtyrer, an deren Ueberresten man teil erlangt oder die man aus irgend einem Grunde glaubte ehren zu müssen, wurde in den Festkalender aufgenommen. Schliesslich bewirkten der immer engere Zusammenschluss der Einzelkirchen, die gegenseitige Anpassung verschiedener kultischer Sitten, endlich der Wunsch, jeden Tag unter den Schutz eines besondern Märtyrers stellen zu können, eine Art von Ausgleich zwischen den Festcyklen der einzelnen Kirchen und die Entstehung eines Kalenders, in welchem die Märtyrer aller Gegenden Aufnahme gefunden hatten [2].

Dieser allgemeine Kalender ist aber ohne Einfluss auf die Gestaltung der Märtyrerverehrung geblieben. Er ist nur insofern von Interesse, als er zeigt, wie lebendig sich der Trieb bekundete, Allgemeines an die Stelle des Partikularen zu setzen. Nicht das den einzelnen Kirchen Gemeinsame, sondern das ihnen Eigentümliche ist für die altchristliche Märtyrerverehrung charakteristisch. Gemeinsam waren ihnen übrigens lediglich die Apostel tage sowie etwa noch die Gedenktage Johannes des Täufers, des Stephanus und der Makkabäer. Allein diese Feste nehmen eine Mittelstellung ein zwischen den biblischen und den Märtyrerfesten und haben sich nur ausnahmsweise in dem Rahmen der letzteren bewegt. Sie sind nicht vom Volke ausgegangen, sondern künstlich gemacht. Die Märtyrerfeste dagegen sind, wenigstens was das vierte und fünfte Jahrhundert betrifft, nicht kirchliche, sondern lediglich Gemeindefeste.

Darum ist für die einzelne Gemeinde lediglich ihr eigner Festkalender massgebend. Deren aber gab es so viele, als es bischöfliche Kirchen gab. So hatten z. B. die beiden Schwesterstädte Gaza und Constantia, die in der bürgerlichen Verwaltung ein einziges Gemeinwesen bildeten, jede ihren besondern Festkalender, weil jede von ihnen ein selbständiger Bischofssitz war [3].

Die Bedingungen, unter denen die einzelnen Festkalender zu stande gekommen sind, lassen sich nur in den seltensten Fällen ermitteln. Willkür und Zufall dürften überall eine bedeutende Rolle gespielt haben. Denn nicht einmal alle als Märtyrer bekannten Glieder der Gemeinde haben Aufnahme gefunden [4]. Dagegen häufig solche Märtyrer, die weder im Leben noch im Tode in irgendwelcher Beziehung zu der betreffenden Gemeinde gestanden hatten. In den meisten Fällen wird das Volk; nicht selten aber auch die Liebhaberei des Leiters der Kirche den Ausschlag gegeben haben.

Eine nicht geringere Rolle als bei der Festsetzung der Liste der zu feiernden Märtyrer hat die Willkür bei der Festsetzung der ihnen gewidmeten

1) S. o. S. 137.

2) S. o. S. 139. 172 ff. Ueber die Kalender bes. S. 176 Anm. 3, 180 A. 2. Ebenda über Märtyrer für jeden Tag des Jahres.

3) Sozomenus, h. e. V, 3, s. o. S. 176 Anm. 3.

4) Dies gilt z. B. von den Leidensgenossen des Polycarp, s. o. S. 71 Anm. 3.

Tage gespielt. Eine feste Regel darüber, ob der Todestag oder der Tag der Bestattung oder der Auffindung der heiligen Gebeine oder der Translation zu feiern sei, bestand nicht. Zudem liessen sich nur die Todestage derjenigen Märtyrer wirklich bestimmen, die von ihren Zeitgenossen in die Diptychen eingetragen worden waren [1] oder von denen sich authentische Akten erhalten hatten. So fehlte für die grosse Zahl der Märtyrer jede geschichtliche Veranlassung, ihre Feier auf einen bestimmten Tag anzusetzen.

In vielen Fällen werden wohl die Märtyrer, wie den Ort, da sie begraben lagen, so auch das Datum ihres Todes durch besondere Offenbarung kundgetan haben. Noch in später Zeit kam derartiges vor. Als das Volk von Brionde sich darüber betrübt zeigte, dass man den Todestag des h. Julian nicht mit Bestimmtheit kannte, sprach der selige Germanus von Autun: Lasst uns beten, vielleicht wird es Gott offenbaren. Und wirklich tat Gott dem Bischof kund, dass die Feier des Heiligen am 28. August zu begehen sei [2].

Noch öfter werden einfach praktische Rücksichten massgebend gewesen sein [3]. Die Märtyrerfeste eigneten sich in hervorragendem Masse zur Ausfüllung der zahlreichen Lücken, die durch den Wegfall der altgewohnten heidnischen Feste im städtischen Festkalender entstanden waren. Bedenkt man, wie solche Rücksichten selbst für die Ansetzung des Weihnachtsfestes ausschlaggebend gewesen sind, so wird man nicht anstehen, anzunehmen, dass in zahlreichen Fällen die Märtyrerfeste an die Stelle der alten heidnischen Lokalfeste getreten sind, nicht anders als sich die Märtyrerkirchen oft an der Stelle heidnischer Heiligtümer erhoben haben. Die Ansetzung des Jahresfestes des Märtyrers auf eine altgewohnte Festzeit ist daher oft für die Verehrung des Märtyrers von weit höherem Werte als seine Geschichte oder Legende.

2. Dem Ansehen entsprechend, in welchem die Märtyrer in der Gemeinde standen, gestaltete sich der ihnen gewidmete Erinnerungstag einfacher oder prunkvoller. Märtyrer, die nur durch eine zufällige Veranlassung oder durch die Liebhaberei eines Bischofs in den Märtyrerkalender aufgenommen worden waren, mussten sich in der Regel mit einer recht bescheidenen Festfeier begnügen [4]. Ihr Jahrestag war mehr ein Gedächtnistag als ein wirklicher Festtag. Oft nahm das Volk von der kirchlichen Feier, welche diese Tage auszeichnete, kaum Notiz. Selbst an dem Tage des h. Laurentius, dessen Legende doch im ganzen Abendlande bekannt war, war der zu seinen Ehren angesetzte Gottesdienst in Hippo so schlecht besucht, dass Augustin über die geringe Zahl seiner Zuhörer glaubte klagen zu müssen [5]. An dem Feste andrer Märtyrer fand sich aber selbst der Bischof von Hippo nicht veranlasst,

1) Die Aufzeichnung der Todestage der Märtyrer ordnet Cyprian, ep. 12, 2 an, s. o. S. 71, 3.

2) Gregor. Tur., miracc. Juliani 29.

3) Die Rücksicht auf die Fastenzeit zeigt sich in andrer Weise in der Bestimmung der Synode von Laodicea, in der Quadragesima sollten Feste der Märtyrer nicht gefeiert werden, man solle ihr Andenken vielmehr an den Samstagen und Sonntagen begehen (can. 51, Hefele II², 772).

4) Da wo der Festkalender für jeden Tag des Kirchenjahres die Namen eines oder mehrerer Märtyrer aufführte, wie dies in Rom zur Zeit des Papstes Gregor der Fall war, beschränkte sich das Jahresfest derselben natürlich sehr häufig auf Rezitierung ihrer Namen in der Messe, s. o. S. 180 Anm. 2.

5) Augustin, serm. 303 (Mi. 38. 1393): B. Laurentii illustre martyrium est, sed Romae, non hic: tantam enim video vestram paucitatem. Ergo pauci audite pauca.

dieselben in seiner Predigt zu erwähnen, geschweige denn zum Gegenstande seiner Predigt zu machen [1]. Die ganze Feier bestand in solchen Fällen aus der Vorlesung der Geschichte des Märtyrers und aus seiner Erwähnung bei der Feier des heiligen Mahles. Nicht anders lagen die Verhältnisse im Osten. Auch Chrysostomus hat erlebt, dass Märtyrerfeiern, die er beging, nur eine geringe Anzahl von Gläubigen anzuziehen vermochten [2].

Ganz anders gestaltete sich die Feier, sobald es sich um einen wirklich volkstümlichen Märtyrer handelte. Für solche Märtyrer wusste sich das Volk dermassen zu begeistern, dass die ihnen gewidmeten Festtage im Leben der Gemeinde oft eine grössere Rolle spielten als selbst die grossen kirchlichen Feste.

Es erhellt dies schon aus der ungemein lebendigen Beteiligung, die diese Feste fanden. Nichts vermochte damals die Menschen dermassen anzuziehen, wie die Feier oft ganz unbedeutender, wenn nicht geradezu erdichteter Märtyrer. Nicht bloss ruhte jede Arbeit [3], sondern man vernachlässigte selbst diejenigen Pflichten, die man sonst als die dringlichsten ansah [4]. Lag das Heiligtum des Märtyrers vor den Toren, so schwärmte die Stadt in langen Zügen aus wie ein Bienenkorb; lag es in der Stadt, so strömte die ländliche Bevölkerung in derselben Weise herein [5]. Vornehme und Geringe eilten gleicherweise herzu. Weder die Jahreszeit noch die Länge des Weges bildete ein Hindernis [6]. Viele kamen aus weiter Ferne [7]. Mitunter kamen die Festteilnehmer in förmlichen Wallfahrten herbeigezogen. Auf das Fest des h. Hippolyt wimmelten die nach Rom führenden Strassen von Pilgern, die aus Samnium, Etrurien und Campanien, ja bis von Nola her in gedrängten Scharen zur Hauptstadt wallten [8]. Zu dem Feste des h. Felix von Nola fand sich eine ungezählte Menschenmenge aus allen Teilen Italiens ein; selbst Rom, welches

1) Augustin, serm. 294, 1 (Mi. 38, 1336): Diem quidem solemnem martyris celebramus, sed major causa est omnium fidelium quam tantum modo martyrum. Folgt lange Predigt de baptismo parvulorum! Märtyrerpredigten, in denen nicht einmal der Name des Märtyrers erwähnt: serm. 326 ff.

2) Chrysost., in Lucianum mart., init. (Mi. 49/50, 519): Ὅπερ χθὲς ἐδεδοίκειν ἐξέβη καὶ τέλος ἔλαβε νῦν, καὶ τῆς ἑορτῆς ἀπελθούσης καὶ τὸ πλῆθος ἡμῖν συναπεδήμησε καὶ ἐλάττων ἡμῖν ὁ σύλλογος γέγονε ... οὐ μὴν διὰ τοῦτο τῆς παραινέσεως ἀπέστην. εἰ γὰρ καὶ μὴ πάντες ἐπείσθησαν οἱ χθὲς ἀκούσαντες, ἀλλ' οὐδὲ πάντες ἠπείσθησαν.

3) Constitt. apost. VIII, 32 betreffs der δοῦλοι: τὰς ἡμέρας τῶν ἀποστόλων ἀργείτωσαν ... τὴν ἡμέραν Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος ἀργείτωσαν καὶ τῶν λοιπῶν ἁγίων μαρτύρων. Vgl. auch Eusebius, Vita Constant. IV, 23: die kaiserlichen Beamten τῷ νεύματι βασιλέως καὶ μαρτύρων ἡμέρας ἐτίμων.

4) Basilius, in Mamantem hom. 23, 2 (Mi. 31, 592): πᾶσα μὲν χώρα κεκίνηται, πᾶσα μὲν πόλις πρὸς ἑορτὴν μεταπεποίηται, und keiner der Feiernden denkt daran, heute die Gräber der eignen Verwandten zu besuchen.

5) Chrysost., de ss. martt. 1 (Mi. 49/50, 647): Καθάπερ τῆς ἑορτῆς τῶν Μακκαβαίων ἐπιτελουμένης πᾶσα ἡ χώρα εἰς τὴν πόλιν ἐξεχύθη, οὕτω τῆς ἑορτῆς τῶν ἐκεῖ μαρτύρων ἀγομένης, νῦν τὴν πόλιν ἅπασαν πρὸς ἐκείνους μεταστῆναι ἐχρῆν; Asterius, hom. 10 in ss. martt. (Mi. 40, 316): was ist schöner als πόλιν ὅλην ἰδεῖν παγγενῆ ἐκφοιτῶσαν τοῦ ἄστεως? Basilius, in Mamant. 2 (Mi. 31, 592): μνήμῃ μάρτυρος πᾶσα μὲν χώρα κεκίνηται, πᾶσα δὲ πόλις πρὸς ἑορτὴν μεταπεποίηται.

6) Gregor. Nyss., de s. Theodoro, Mi. 46, 736: zum Jahresfest des h. Theodor strömte das Volk in strengster Winterkälte, die sonst jeden Verkehr unterband, von weither nach Euchaïta.

7) So zum Fest des h. Felix nach Nola: Paulinus, carm. 26, 387 H.: Cernimus et multos peregrino a litore vectos, die bezeugen, dass der h. Felix sie aus dem Seesturm gerettet hat.

8) Prudent., Peristeph. XI, 195 ff.: Vix capiunt patuli populorum gaudia campi, | haeret et in magnis densa cohors spatiis (211).

doch die Apostelgräber besass, entsandte viele Tausende auf der Appischen Strasse nach Nola[1]. Eine noch grössere Anziehungskraft übte das Fest der Apostel Petrus und Paulus aus. Nicht bloss aus Italien und den benachbarten Ländern, sondern von den äussersten Enden der Erde kam man zu demselben nach Rom[2]. Kaum vermochten kleine Städte an solchen Tagen die Menge der Pilger zu fassen. Am Feste des h. Felix war Nola ein zweites Rom geworden[3]. In Arles war am Feste des h. Genesius die Menschenmenge derartig, dass einmal die über die Rhône führende Schiffbrücke, welche die beiden Hälften der Stadt miteinander verband, unter der Last der Passanten zusammenbrach, viele in den Strom stürzten und nur durch das Eingreifen des Heiligen vor sicherem Tode gerettet wurden[4]. Noch grösser pflegte das Gedränge in der Kirche selber zu sein[5]. Die Redner, die an diesen Tagen den Märtyrer zu verherrlichen hatten, konnten sich nur schwer verständlich machen. Gregor von Nyssa musste einst eine Rede über die Vierzig Märtyrer mitten abbrechen, weil sie von dem sich drängenden Volke wie von einem wogenden Meere übertönt wurde[6].

So wenig wie sonst im Jahre war es an diesen Festen die Erinnerung an die Tat des Märtyrers und an das Verdienst, das er sich um seine Glaubensgenossen erworben, welche die Massen zu seinem Grabe führte, mochten auch die kirchlichen Redner derartige Gesichtspunkte noch so sehr in den Vordergrund stellen. Was das Verhalten der Menge an diesem Tage bestimmte, war vielmehr zunächst die Ueberzeugung, dass der verklärte Märtyrer an seinem Feste sicherer als sonst bei seinen Gebeinen anwesend sei[7], daher für Ehrungen empfänglicher, den Bitten zugänglicher und mit seiner Hilfe näher als zu irgend einer andern Zeit. Ein weiteres Motiv mochte bei vielen das Verlangen nach Festfreude bilden, der dem Menschen im Blute liegende Wunsch, mit seinen Volksgenossen einen religiös verklärten fröhlichen Tag zu begehen.

Bei einer derartigen Steigerung der Festfreude hätten die Leiter der Kirche, selbst wenn sie es gewollt hätten, nicht vermocht, das Fest vollständig in kirchliche Bahnen zu lenken und allen Ausschreitungen und heidnischen

---

1) Paulinus, carm. 14, 55 ff. Hartel.
2) Appendix ad Leonis M. sermones, serm. 17 (Mi. 54, 513).
3) Paulinus, carm. 14, 85: Sic, Nola, adsurgis imagine Romae.
4) De miracc. Genesii, Mi. lat. 50, 1273; Gregor. Tur., gloria martt. 69.
5) Paulinus, carm. 18, 122 H.: Certatim populus pietatis circumfusus | undique denseto coetu sita membra coronat, | religiosa pie pugna exercetur amantum. | quisque alium praestans propior consistere certat | reliquiis; Gregor. Nyss., or. 1 in quadr. martt., Mi. 46, 749: Das Auge des Hirten freut sich τὸ ποιμνίον βλέπων ὑπὸ πλήθους στενοχωρούμενον.
6) Gregor. Nyss., l. c. 749: τίς δώσει μοι φωνὴν σάλπιγγος ὑψηλοτέραν, ὥστε ὑπερηχῆσαι τὸ πλῆθος; er bricht ab mit den Worten ὁρᾶτε τὴν φωνὴν τῷ θορύβῳ ταρασσομένην καὶ τὸν λόγον τῷ ἠχῷ διακοπτόμενον, ὥστε ἡμᾶς οἷόν τινι πελάγει κυμαινομένῳ ταῖς φωναῖς τοῦ λαοῦ χειμασθέντος ἀναγκαίως ἐπὶ τὸν ἀκύματον τῆς σιωπῆς καταφεύγειν λιμένα (756). Dieselbe Schilderung am Anfang der zweiten Rede (757), welche die unterbrochene erste wieder aufnimmt. Auch der gefeierte Chrysostomus muss sich des Gedränges wegen einmal ganz kurz fassen: in ss. Maccab. hom. 3 (Mi. 49/50, 625): τὸ πλῆθος στενοχορούμενον βλέπων ὀκνῶ· οὐκοῦν, εἰ δοκεῖ, τὴν διδασκαλίαν πρὸς τὸ παρὸν ὑπερθώμεθα.
7) Vgl. die Anrufung des h. Theodor bei Gregor. Nyss., de s. Theodoro, Mi. 46, 745: Σὺ δέ, δεῦρο δὴ πρὸς ἡμᾶς, ὅπου ποτ' ἂν ᾖς, τῆς ἑορτῆς ἔφορος· καὶ εἴτε τῷ ὑψηλῷ αἰθέριον διαιτᾷ, εἴτέ τινα ἐπουράνιον ἀψίδα ... μικρὸν τὰ αὐτόθι παραιτησάμενος ἧκε πρὸς τοὺς τιμῶντάς σε ἄκρατος φίλος.

Beigaben vorzubeugen[1]. Sie haben indes längst nicht alles wirklich bekämpft, was sich mit ihren Ideen nicht vertrug, sondern manches nur leise einzuschränken gesucht und vieles ignoriert. Sie haben andrerseits die Festfeier in einer Weise zu gestalten gesucht, dass sie der Feststimmung Rechnung trug.

3. Aller Pomp und alle Pracht und der ganze Reichtum von Ceremonien und liturgischen Handlungen, über welche die Kirche des nachconstantinischen Zeitalters verfügte, wurde daher zur Verherrlichung der gottesdienstlichen Feier der Märtyrerfeste aufgeboten. Die benachbarten Bischöfe wurden zu der Feier eingeladen, um sie durch ihre Gegenwart zu erhöhen oder durch ihre Reden zu verherrlichen[2]. Die Kirche wurde mit Blumen und Sträuchern geziert[3]. Vorhänge aus reinem Leinen oder mit eingewebten Figuren wurden an den Türen befestigt. Goldene Leuchter, mit bemalten Kerzen besteckt, wurden aufgestellt; Lampen in so grosser Zahl mit Ketten an der Decke befestigt, dass ihr Glanz mit dem des gestirnten Himmels wetteifern konnte[4]. Selbst am Osterfeste prangten die Basiliken in keinem höhern Schmucke.

Wie das Osterfest, so wurden auch die grossen Märtyrerfeste ausgezeichnet und eingeleitet durch einen nächtlichen Gottesdienst.

Nächtliche Feiern erfreuten sich überhaupt im Altertum grosser Beliebtheit. Man beging sie namentlich zu Ehren der unterirdischen Gottheiten und der Heroen. Aber auch im Kult andrer Gottheiten kamen sie vor und zwar noch im vierten Jahrhundert[5]. Dem Zuge der Zeit entsprechend hatten bereits im zweiten Jahrhundert Gnostiker und Katholiken diese Feiern in ihre Kultussitte eingefügt: die Basilidianer zeichneten das Epiphanienfest[6], die Katholiken das Osterfest durch eine Vigil aus[7]. Noch beliebter waren solche Feiern in der

1) Vgl. Augustin, ep. 22, 2 (Mi. 33, 91): multas carnales foeditates et aegritudines, quas Africana ecclesia in multis patitur, in paucis gemit.

2) Basilius, ep. 252 (Mi. 32, 940): Einladung an die Bischöfe von Pontus, τὴν ἀρχαῖαν ἀπολαβεῖν τῆς ἐπισκέψεως ὑμῶν συνήθειαν auf des Fest des Eupsychius und Damas. Das Volk begehrt τὴν παρ' ὑμῶν οἰκοδομήν; ep. 176 (653): Einladung an Amphilochius von Iconium ἐπὶ τῷ σεμνοτέραν γενέσθαι τὴν πανήγυριν, ἣν δι' ἔτους ἄγειν ἐπὶ τοῖς μάρτυσιν ἔθος· πέπεισο, ὅτι πολλῶν εἰς πεῖραν ἐλθὼν ὁ παρ' ἡμῖν λαός, τῆς οὐδενὸς οὕτως ἀντέχεται ἐπιτυχίας ὡς τῆς σῆς παρουσίας; ep. 282 (1017): Einladung eines Bischofs zum Märtyrerfest; ep. 95 (489): Zusammenkunft des Basilius mit zwei Bischöfen an einem Märtyrerfeste.

3) Paulinus, carm. 14, 110 H.: Spargite flore solum, praetexite limina sertis! 114 Martyris ad tumulum debes, et terra, coronas.

4) Paulinus, carm. 14, 98: Aurea nunc niveis ornantur limina velis, | clara coronantur densis altaria lychnis, | lumina ceratis adolentur odora papyris, | nocte die que micant. sic nox splendore diei | fulget et ipsa dies caelesti inlustris honore | plus vitet innumeris lucem geminata lucernis. — Gregor. Tur., gloria martt. 20: ornamentis immensis beatam basilicam effulgere.

5) Herrmann-Stark, Gottesd. Altertt. d. Gr. S. 188, 6; 378, 37. Namentlich in den Mysterienkulten, die sich gerade im ausgehenden Altertum besonderer Verbreitung und Wertung erfreuten, hatten die nächtlichen Feiern zentrale Bedeutung: Cicero, legg. II, 14: quid aget Iacchus et augusta illa mysteria, si quidem sacra nocturna tollimus? — Cod. Theodos. XVI, 10, 5: Aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa.

6) Clemens Alex., Strom. I, 21: οἱ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι. Vgl. Usener, Weihnachtsfest S. 181.

7) Tertullian, ad uxorem II, 4: Welcher heidnische Mann wird seine christliche Frau sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Eusebius, h. e. VI, 34: Philippus Arabs habe ἐν ἡμέρᾳ τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος τῶν ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας εὐχῶν τῷ πλήθει συμμετασχεῖν ἐθελῆσαι; Lactant., Inst. VII, 19: die Osternacht pervigilio celebratur. Die Uebertragung dieser Sitte von der Osterfeier auf die Märtyrer-

nachconstantinischen Zeit; Häretiker wie Orthodoxe benutzten sie vielfach, um die Massen anzuziehen [1]. So konnte die Kirche kaum anders, als den Glanz der Märtyrerfeste durch Nachtfeiern zu erhöhen. Es dürfte übrigens noch ein andres Motiv diese Verbindung begünstigt haben, nämlich der im Altertum weit verbreitete Glaube, dass sich die Nacht in besonderer Weise zur Verehrung der Toten eigne, sofern die Seele der Abgeschiedenen sich bei Nacht leichter als bei Tage bei ihren irdischen Ueberresten einfinden könne. Von diesem Standpunkte aus musste sich die Feier von nächtlichen Gottesdiensten im Märtyrerkult besonders nahelegen.

Jedenfalls haben seit dem vierten Jahrhundert bei keinem grossen Märtyrerfeste Vigilien gefehlt [2]. Und nicht anders als in der Nacht vom grossen Sabbat auf den Ostertag erhöhten die Gläubigen den Glanz der Feier durch festliche Beleuchtung der Strassen ihrer Stadt [3]. In später Abendstunde, wohl nicht vor Mitternacht, versammelte sich dann die Gemeinde in dem in hellstem Lichterglanze erstrahlenden Gotteshause [4]. Der nächtliche Kult scheint wie bei den andern Vigilien in Gebet [5], Lektionen [6] und besonders in Gesängen bestanden und bis zum Morgen [7] angedauert zu haben. Grade in diesen Vigilien fand der antiphonische Gesang seine Hauptstätte, der von Antiochien aus rasch über den Orient hin in Aufnahme gekommen und von Ambrosius

---

feste ergibt sich aus der Polemik des Vigilantius: Hieron., contra Vig. 9 (Mi. 23, 347): si (vigilias) ideo aestimas respuendas, ne saepe videamur Pascha celebrare.

1) Paulinus, vita Ambrosii 13: hoc in tempore (zur Zeit des Streites mit dem arianischen Hofe) primum antiphonae, hymni et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; über die glänzenden Vigilfeiern der Arianer s. Socrates VI, 8; Sozom. VIII, 8.

2) Hieron., contr. Vigilant. 9, s. vorvor. Anm.; Prudent., Peristeph. XII, 63: Vigil am Peter- und Paulsfest in Rom; Paulinus, carm. 23, 111 ff., s. u.; Theodoret II, 19 s. u. S. 313 A. 1; Chrysost., in martt. hom. (Mi. 49/50, 663): ἐποιήσατε τὴν νύκτα ἡμέραν διὰ τῶν παννυχίδων τῶν ἱερῶν; De miracc. Genesii (Mi. lat. 50, 1273): das Volk in ecclesia pervigil. Selbst das Fest, das die Mutter Gregors von Nyssa auf ihrem χωρίον zu Ehren der Vierzig Märtyrer veranstaltete, wurde durch eine παννυχίς eingeleitet: Gregor. Nyss., in quadr. mart., Mi. 46, 786. — Gregor von Tours teilt hist. Franc. X, 31, 6 die von Bischof Perpetuus für Tours erlassene Vigilienordnung mit. Danach fanden an folgenden Heiligenfesten Vigilien statt: natali Johannis, natali s. Petri episcopatus, passione Joannis, natali Petri et Pauli, natali Martini, Symphoriani, Litorii, item natale Martini, natale Briccii, Hilarii.

3) Paulin. Nol., carm. 14, 52: noctem flammis funalia vincunt. De miracc. Genesii (Mi. lat. 50, 1273): splendor festivitatis, collucente urbe tota, omnem pepulerat noctis horrorem.

4) Paulinus, carm. 23, 111: Nostis eum morem, quo jejunare solemus | ante diem et sero libatis vespere sacris | quisque suas remeare domos, tunc ergo solutis | coetibus a templo domini, postquam data fessis | corporibus requies sumpta dape, coepimus hymnos | exultare Deo et psalmis producere noctem. Die Nolanische Sitte umfasst also 1. die Abendmahlsfeier am Vorabend als Abschluss des den Tag über beobachteten Fastens, 2. eine festliche Abendmahlzeit und Ruhepause, 3. den spät in der Nacht beginnenden Vigiliengottesdienst.

5) S. die Schilderung bei Basilius, ep. 207, 3, unten S. 313 Anm. 1. Von der Ostervigil Constitt. apost. V, 19: προσευχόμενοι καὶ δεόμενοι τοῦ θεοῦ. Das Sacramentarium Gelasianum bietet für einzelne grosse Märtyrerfeste besondre Einlagestücke für die Liturgie des Vigiliengottesdienstes, z. B. für Laurentius S. 189 Wilson, für den Peter-Paulstag S. 180.

6) Von der Ostervigil Constitt. apost V, 19: ἀναγινώσκοντες τὸν νόμον, τοὺς προφήτας, τοὺς ψαλμούς bis zum Hahnenschrei. Ohne nähere Bezeichnung, welche Vigilien gemeint sind, Caesarius Arel., append. ad Augustini sermon. serm. 285, 3 (Mi. 39, 2284): aliqui, qui tardius ad vigilias veniunt, et ubi verbum Dei recitari coeperit, cito discedunt.

7) Paulinus, carm. 23, 116: psalmis producere noctem; Basil., ep. 207, 3 (s. u.): ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει ὁ λαός; ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης.

ins Abendland verpflanzt worden war [1].

Besser als über die nächtliche Vorfeier sind wir über den Verlauf des Gottesdienstes unterrichtet, der am Vormittag des Hauptfesttages in der Kirche stattfand. Als seine wichtigsten Bestandteile werden genannt: Gesang, Vorlesung, Predigt und Abendmahlsfeier.

Wie bereits in der nächtlichen Vorfeier, so hat auch im Hauptgottesdienste der Gesang eine sehr bedeutende Stelle eingenommen. In den meisten Fällen werden es wohl, nicht anders als im sonstigen Gottesdienste, Psalmen gewesen sein, die von der Gemeinde gesungen wurden. Ausdrücklich sprechen Augustin und Maximus in ihren Festreden von solchen Psalmen [2]. Doch schloss, so wenig wie im übrigen Gottesdienste, der Gebrauch der Psalmen den Gesang von sonstigen Hymnen aus. Ausdrücklich bezeugt Theodoret, dass die von Ephraëm gedichteten Gesänge noch zu seiner Zeit zur Verherrlichung der Feiern der syrischen Märtyrer beitrugen [3]. Und solche zu Ehren der Märtyrer gedichtete Hymnen haben gewiss Prudentius, Paulinus und Theodoret im

---

1) Theodoret, h. e. II, 19 p. 889: In Antiochia haben Flavianus und Diodorus noch als Laien πρῶτον, διχῇ διελοντες τοὺς τῶν ψαλλόντων χορούς, ἐκ διαδοχῆς ᾄδειν τὴν Δαυιτικὴν ἐδίδαξαν μελῳδίαν· καὶ τοῦτο ἐν Ἀντιοχείᾳ πρῶτον ἀρξάμενον πάντοσε διέδραμε καὶ κατέλαβε τῆς οἰκουμένης τὰ τέρματα· οὗτοι τῶν θείων τὰς ἐραστὰς εἰς τοὺς τῶν μαρτύρων σηκοὺς συναγείροντες πάννυχοι διετέλουν σὺν ἐκείνοις τὸν θεὸν ἀνυμνοῦντες. Als Bischof Leontius dies sah, hielt er es nicht für geraten, es zu hindern, forderte aber ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ταύτην γίνεσθαι παρ' αὐτῶν τὴν λειτουργίαν. — Einen interessanten Einblick in den Gesang der Märtyrervigilien bietet Gregor. Nyss., de vita Macrinae, Mi. 46, 992: Bei der Begräbnisfeier seiner Schwester Macrina τῆς παννυχίδος περὶ αὐτὴν ἐν ὑμνῳδίαις, καθάπερ ἐπὶ μαρτύρων πανηγύρεως, τελεσθείσης, früh morgens das Volk ἐπεθορύβει ταῖς οἰμωγαῖς τὴν ψαλμῳδίαν. 993: Deshalb schafft Gregor Ordnung διαστήσας κατὰ γένος τὸν συρρέοντα λαὸν καὶ τὸ ἐν γυναιξὶ πλῆθος τῷ τῶν παρθένων συγκαταμίξας χορῷ, τὸν δὲ τῶν ἀνδρῶν δῆμον τῶν μοναζόντων τάγματι, μίαν ἐξ ἑκατέρων εὐρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον, καθάπερ ἐν χοροστασίᾳ, τὴν ψαλμῳδίαν γενέσθαι παρεσκεύασα διὰ τῆς κοινῆς πάντων συνῳδίας εὐκόσμως συγκεκραμένην. — Vgl. die Schilderung des Vigiliengottesdienstes bei Basilius, ep. 207, 3 (Mi. 32, 764): Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει ὁ λαὸς εἰς τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς, καὶ ἐν πόνῳ καὶ θλίψει καὶ συνοχῇ δακρύων ἐξομολογούμενοι τῷ θεῷ, τελευταῖον ἐξαναστάντες τῶν προσευχῶν εἰς τὴν ψαλμῳδίαν καθίστανται· καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες . . . . ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἑνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποὶ ὑπηχοῦσι· καὶ οὕτως ἐν τῇ ποικιλίᾳ τῆς ψαλμῳδίας τὴν νύκτα διενεγκόντες, μεταξὺ προσευχόμενοι, ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης πάντες κοινῇ, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος, τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ, ἰδίᾳ ἑαυτῶν ἕκαστος τὰ ῥήματα τῆς μετανοίας ποιούμενοι. Dies sei jetzt überall im Osten kirchliche Sitte. Hier ist freilich nicht ausdrücklich von Märtyrervigilien die Rede, doch wird im wesentlichen die Schilderung mit auf sie bezogen werden dürfen. — Ueber die Einführung des antiphonischen Gesanges durch Ambrosius und seine rasche Verbreitung im Abendlande: Paulinus, vita Ambrosii 13; Augustin, conff. IX, 6. — Gesang in der Märtyrervigil: Paulinus Nol., carm. 23, 115 hymni et psalmi; Greg. Nyss, in quadr. martt., Mi. 46, 786 ψαλμῳδίαι.

2) Augustin, serm. 302, 1 (Mi. 38, 1385): Huic solemnitati (Fest des Laurentius) sanctae lectiones congruae sonuerunt. audivimus et cantavimus et evangelicam lectionem intentissime accepimus; serm. 306, 1 (1400): sicut audivimus et cantando respondimus: Psalm. 115, 15; serm. 327, 1 (1450): cantavimus Deo martyrum voce: Iudica me, Psalm. 42, 1; serm. 329, 1 (1454): probamus, quam verum sit, quod cantavimus, quia ‚pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus'. Danach handelt es sich hier um Wiederaufnahme vorgelesener Psalmstellen im Gesang. — Maximus Taur., serm. 89 (Mi. 57, 711): cantavimus paulo ante: Laetamini in Domino, Ps. 31.

3) Theodoret, h. e. IV, 29: Da Bardesanes' Sohn Harmonius einst ᾠδαί verfasst und damit die Leute verführte τῇ τοῦ μέλους ἡδονῇ τὴν ἀσέβειαν κεράσας, habe Ephraëm τὴν ἁρμονίαν τοῦ μέλους ἐκεῖθεν λαβὼν ἀνέμιξε τὴν εὐσέβειαν. ταῦτα καὶ νῦν τὰ ᾄσματα φαιδροτέρας τῶν μαρτύρων τὰς πανηγύρεις ποιεῖ.

Auge, wo sie unter den Veranstaltungen zu Ehren der Märtyrer neben dem Gesang von Psalmen auch den von Hymnen erwähnen [1].

Auf den Gesang folgte in der Regel [2] die Vorlesung. Wohl in allen Kirchen war es stehende Sitte, zunächst einen oder mehrere mit Rücksicht auf die Feier ausgewählte biblische Abschnitte vorzulesen [3]. Daran schloss sich in vielen Kirchen die Verlesung der Geschichte des Märtyrers, dem die Feier des Tages galt.

Diese Sitte [4] reicht vielleicht in die vorconstantinische Zeit zurück [5]. Jedenfalls gehörte sie im vierten und fünften Jahrhundert in zahlreichen Kirchen des Morgen- und Abendlandes zu den festen Bestandteilen des Märtyrerfestgottesdienstes. Ephraëm scheint in seinen Lobreden auf die Märtyrer die Verlesung ihrer Legende vorauszusetzen. In der afrikanischen Kirche hat die Synode von Hippo im Jahre 393 solche Vorlesung ausdrücklich für kirchlich zulässig erklärt [6]. Aus Augustins Predigten ergibt sich, dass in seiner Gemeinde bei allen Märtyrerfesten die Akten zur Verlesung gekommen sind [7]. Auch in Gallien und Spanien war sie allgemein. Und zwar wurde in Gallien diese durch den Lektor besorgte Vorlesung von der Gemeinde stehend angehört [8].

Doch war diese Sitte weit entfernt, in der ganzen Kirche zur Herrschaft gelangt zu sein. Es gab vielmehr eine nicht unbedeutende Anzahl von Kirchen, die sie nicht zuliessen, sei es dass sie mit der Synode von Laodicea der Ansicht waren, dass im Gottesdienste nur die heiligen Schriften zur Verlesung gelangen dürften [9], sei es dass sie mit der römischen Kirche befürchteten,

1) Prudent., Peristeph. I, 118: state nunc, hymnite matres; II, 516: das Volk hymnis resultat martyrem; VI, 150: vestrum psallite rite Fructuosum, laudans Augurium resultet hymnus; XII, 60: perfruamur hymnis; Paulinus Nol., carm. 14, 108: pueri castis date carmina festa choreis; 23, 115: coepimus hymnos exultare Deo et psalmis producere noctem; Theodoret, graec. affect. cur. VIII, 924 (Mi. 83, 1033): auf den Märtyrerfesten ὕμνους θείους καὶ ἱερῶν λογίων ἀκροάσεις.

2) Doch s. Augustin, serm. 302, 1: audivimus et cantavimus; 306, 1: audivimus et cantando respondimus, oben S. 313 Anm. 2.

3) Gregor. Nyss., in quadrag. martt., Mi. 46, 749: Πρὸς τί τῶν ἀνεγνωσμένων τρέψας ἐμαυτοῦ τὴν διάνοιαν, πρόσφορον ἐξεύρω τοῖς παροῦσι τὸν λόγον; πολὺς ὁ Ἰὼβ παιδεύων εἰς ἀνδρείαν τὸν βίον τοῖς καθ' ἑαυτὸν ὑποδείγμασι, πολὺς ὁ Παροιμιαστὴς τοῖς αἰνίγμασι. τί δ' ἄν τις εἴποι περὶ τοῦ ἱεροῦ Ἀποστόλου, ὃς . . . τάχα διὰ τῆς πρὸς Ἐφεσίους διδασκαλίας καὶ ἡμῖν ὑπελάλησε τὸν . . λόγον . . . τοιαῦτα δὲ ἕτερα καὶ τὰ ἐκ τῆς ψαλμῳδίας μυστήρια, ἀνάμνησις καὶ στηλογραφία . . . τοῦτο γὰρ ἐν ταῖς ἐπιγραφαῖς τῶν ὑπαναγνωσθέντων ἡμῖν ψαλμῶν κατανοήσαντες etc.

4) S. darüber Ruinart, Acta martyrum, Praefatio I, 5.

5) Vgl. Acta Perpetuae et Felicitatis 1: ad gloriam Dei lectione celebramus.

6) Breviarium der Synode von Hippo 36 (Mansi III, 924): Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.

7) Augustin, serm. 273, 2 (38, 1249), Fest des Fructuosus: audistis persequentium interrogationes, cum sanctorum passio legeretur; serm. 275, 1 (1254), Vincentius: cum b. Vincentii gloriosa passio legeretur; 276, 1 (1255), Vincentius: in passione, quae vobis hodie recitata est; 280, 1 (1281), Perpetua und Felicitas: exhortationes earum . . ., cum legerentur, audivimus; 304, 1 (1395), Laurentius: in Rom Diaconus, sicut soletis audire; serm. 318, 1 (1437), Stephanus: audistis, cum passionis ejus lectio legeretur ex libro canonico actuum; 315, 1 (1426), Stephanus: cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, hujus passio in canonico libro est. Andre Märtyrerpredigten Augustins setzen eine solche Verlesung voraus.

8) S. Ruinart l. c.; Caesarius Arelat., append. ad Augustini sermon. 300, 1 (Mi. 39, 2319): Ante aliquot dies propter eos, qui aut pedes dolent aut aliqua corporis inaequalitate laborant, consilium dedi, ut, quando aut passiones prolixae aut lectiones longiores leguntur, qui stare non possunt, humiliter . . sedentes . . audiant. — Gregor. Tur., miracc. Juliani 16: procedente lectore, qui beatae passionis recenseret historiam.

9) Syn. v. Laodicea, can. 59 (Hefele II², 774).

dass die meist anonymen und daher keine Gewähr für volle Orthodoxie bietenden Märtyrerakten durch ihren Inhalt Anstoss erregen könnten [1]. Derartige Bedenken mögen im Osten wie im Westen die allgemeine Einbürgerung der Sitte erschwert haben. Jedenfalls bestand sie im vierten Jahrhundert in keiner der Gemeinden, in denen Basilius und die beiden Gregore ihre Festreden auf die Märtyrer gehalten haben [2]. In Rom war es nach dem Zeugnisse des Papstes Gelasius alte Gewohnheit, dass die Märtyrerakten nicht zur Verlesung kamen [3], und ähnlich scheint es sich in der Mehrzahl der italienischen Kirchen, Ravenna, Turin, Verona [4], verhalten zu haben. Erst im Frühmittelalter hat Rom seine ablehnende Haltung aufgegeben und sich der Praxis der Mehrzahl der abendländischen Kirchen angeschlossen [5].

Eine ungleich festere Stellung als die Verlesung der Märtyrerakten hatte die Predigt. Seit Beginn des vierten Jahrhunderts dürfte sie bei keinem irgend bedeutenden Märtyrerfeste gefehlt, gewöhnlich sogar den Höhepunkt der kirchlichen Festfeier gebildet haben. In besonderer Gunst stand sie bei den Orientalen. An einem Apostelfeste rühmt es Ephraëm seinen Zuhörern nach, dass sie seiner Rede mit der gespanntesten Aufmerksamkeit folgten, obwohl sie dichtgedrängt standen und ihnen der Schweiss am Leibe herabrieselte [6]. Dass dies an andern Orten auch der Fall war, beweist nicht bloss die im Vergleich zu den abendländischen oft ungewöhnliche Länge der Predigten, sondern noch die Tatsache, dass mitunter zwei Predigten nacheinander gehalten werden konnten, ohne die Geduld der Zuhörer zu erschöpfen [7].

---

1) So das Gelasianum, s. o. S. 83 Anm. 1.

2) Die ausführliche Erzählung der Märtyrergeschichten in ihren Predigten schliesst eine vorherige Verlesung derselben aus; auch erwähnen sie eine solche niemals, noch setzen sie sie voraus. Vgl. auch die Aufzählung der Lesestücke bei Gregor. Nyss., in quadr. martt., oben S. 314 Anm. 3.

3) Decretum Gelasii III, 4 (Thiel, epp. Rom. Pontt. I, 458): Sed ideo (gesta ss. martyrum) secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in (= intra divina officia) s. Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum, qui conscripsere, nomina penitus ignorantur et ab infidelibus vel idiotis superflua aut minus apta, quam si ordo fuerit, esse putantur etc.

4) Chrysologus, serm. 135 in Laurentium (Mi. 52, 565): passio ejus insignis est . . hanc breviter narrabo. Uebrigens ist das eine Ausnahme. Chrysologus und Maximus von Turin setzen die Geschichte als bekannt voraus, Zeno von Verona erzählt kurz, s. u. S. 317.

5) Hadriani I († 795) ep. 3 (Thiel l. c. 459 n.): Vitae patrum sine probabilibus auctoribus minime in ecclesia legantur; nam ab orthodoxis titulatae et inscipiuntur et leguntur. Im 9. Jh. hat in Rom die Verlesung ihre Stelle im Vigiliengottesdienst: Joh. Diaconus, vita Gregorii, praef.: Nuper ad vigilias b. Gregorii . . lectione de Paulino civitatis Nolanae praesule consuetudinaliter personante, fragt der Papst, warum es keine gesta Gregors gäbe, und lässt das folgende Jahr das erste Buch der Biographie, die der Verfasser unter der Feder hatte, in ejusdem vigiliis vorlesen.

6) Ephraem, in ss. apostt., fin. (opp. gr.-lat. III, 470): τῷ ἱδρῶτι λούεσθε καὶ τῷ λόγῳ παραχωρεῖν μου οὐκ ἀνέχεσθε· ἑστηκότες κεκμήκατε.

7) Gregor. Nyss., in quadrag. martt., Mi. 46, 776a, predigt nach Basilius; Chrysost., in ss. Maccab. hom. 2 (Mi. 49/50, 626): ἀλλ' ὥρα λοιπὸν καταπαῦσαι τὸν λόγον ὥστε πλειόνων ἀπολαῦσαι τῶν ἐγκωμίων παρὰ τῷ κοινῷ διδασκάλῳ (Bischof Flavian von Antiochien). Vgl. die Einladungsschreiben des Basilius an andre Bischöfe, oben S. 311 Anm. 2. An dem Feste der h. Thecla in Seleucia traten verschiedene Redner, auch nichtgeistlichen Standes, als Panegyriker auf. Basilius Sel., vita Theclae II, 27 (Mi. 85, 612), erzählt von sich: ὠφθην ἐπὶ τοῦ δεικτηρίου· λέγεται δὲ οὕτως ὁ τόπος ἐν ᾧ ἐπιδείκνυνται οἱ λέγοντες, τοῦτό ἐστιν ὁ ἀμβὼν ἤτοι τὸ ἀκροατήριον (καὶ γὰρ οὔπω οὔτε τῶν ἐπ' ἐκκλησίας λεγόντων τις ἦν) καὶ εἶπον· μὲν ἄττα. Es handelt sich vielleicht nur um eine örtliche Sitte; war doch in Seleucia eine Schule und Thecla den Literaten besonders hold, s. o. S. 207. 210.

Es fiel dies den Rednern der östlichen Reichshälfte um so leichter, als sie nicht bloss in der Regel über ein grösseres oder geringeres Mass rhetorischer Begabung, sondern an diesen Festen über einen grossen und dem Geschmack der Zuhörer nach dankbaren Stoff verfügten. Nur selten hatte ihnen die Verlesung der Märtyrerakten den historischen Stoff vorweggenommen. Sie mussten es daher als Aufgabe ihrer Rede ansehen, den Märtyrer der Gemeinde dadurch näher zu rücken, dass sie sein Bekenntnis, seine Leiden und sein Sterben erzählten. Dadurch aber wurde ihre Rede lebendig, fasslich und volkstümlich; erhielt sie doch als Mittelpunkt nicht einen Gedanken, sondern eine konkrete Persönlichkeit, deren immer erneuter Schilderung die Zuhörer ebenso begierig lauschten, wie ihre Vorväter dem Vortrag der alten Heldenepen gelauscht hatten. Doch lassen die Redner ihre Aufgabe in dieser Schilderung nicht aufgehen. Sie sind sichtbar bemüht, die Feier nicht zur Verherrlichung eines Menschen, sondern zur Ehre Gottes dienen zu lassen, für den er gelitten, und zum Preise der Religion, aus der er Glaubenstreue, Weltverachtung, Standhaftigkeit und alle Tugenden geschöpft hatte. Indem sie die Märtyrer loben, wollen sie ihre Zuhörer zu deren Nachfolge ermuntern; denn der Zweck ihrer Rede sei kein andrer, als zur Tugend aufzufordern [1]. Vor allen andern bestreben sich Chrysostomus und Ephraëm, ihren Reden diesen paränetischen Charakter zu wahren. Sie behandeln die Geschichte des Märtyrers oft wie einen biblischen Text und verdeutlichen an ihr die Lehren und Forderungen des Christentums. Tatsächlich überwiegt aber selbst bei ihnen, und in noch höherem Masse bei den andern Festrednern, das historische Moment. So gestaltet sich ihre Predigt zur Lobrede.

Solche Lobrede musste um so mehr dem Geschmacke der Zuhörer zusagen, als sie meistens nach den Regeln jener Rhetorik ausgeführt war, für welche der griechische Orient eine solche Vorliebe hegte. Allerdings mag dies bei vielen nicht in bewusster Absicht geschehen sein. Die Redner verwahren sich wohl dagegen, dass sie Kunstmittel zum Lobe der Märtyrer anwendeten, und beteuren, eine Rede auf die Heiligen verschmähe es, sich den Gesetzen der Lobrede zu unterwerfen [2]. In Wirklichkeit aber üben diese Gesetze einen oft bedeutenden Einfluss und bewirken, dass die Redner mehr als sie sollten ihren eignen Gefühlen und selbst der Wahrheit Gewalt antun.

Nicht anders als die heidnischen Rhetoren steigern sie zunächst die Bedeutung dessen, den sie gerade feiern, in einer Weise, die weder der Wirklichkeit noch dem Urteil entspricht, das sie sonst über ihn fällen mochten. Für Gregor von Nazianz ist Cyprian an seinem Jahrestage der teuerste Gegenstand und Name; er gilt ihm mehr als alle andern Märtyrer [3]. Chrysostomus findet am Tage der Makkabäer die jüdischen Märtyrer grösser und herrlicher als die christlichen [4]. Von der Grösse der Vierzig Märtyrer ist Basilius der-

1) Basilius, in quadr. martt. hom. 19, 2 (Mi. 31, 509): τοῦτο μαρτύρων ἐγκώμιον, ἡ πρὸς ἀρετὴν παράκλησις.

2) Basilius, l. c.: οὐδὲ γὰρ καταδέχονται νόμοις ἐγκωμίων δουλεύειν οἱ περὶ τῶν ἁγίων λόγοι; in Mamantem hom. 23, 2 (31, 592): οὐ γὰρ ἔχομεν αὐτὸν κατὰ τὸν νόμον τῶν ἔξωθεν ἐγκωμίων ἀποσεμνύνειν.

3) Greg. Naz., in s. Cyprianum or. 24, 5: Alle Märtyrer sind zu ehren; σὺ δέ μοι, Κυπριανέ, τὸ τιμιώτατόν μοι καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, πλέον ἢ κατὰ τοὺς ἄλλους μάρτυρας.

4) Chrysost., Predigt am Tage vor dem Maccabaeerfeste: Was mich anbelangt, so verweigere ich ihnen nicht bloss den Namen der Märtyrer nicht, sondern ich behaupte sogar, dass sie viel grösser und herrlicher sind als die unsrigen (Cramer, des h. Chry-

massen überwältigt, dass er sich unfähig fühlt, sie würdig zu preisen; selbst wenn er nur Einen von ihnen zu loben hätte, würde die Kraft seiner Worte nicht ausreichen [1]. Am lebendigsten hat Ephraëm, so oft er das Lob eines Märtyrers anhob, die Unmöglichkeit geschildert, einen so hohen Gegenstand zu behandeln [2]. Entsprechend dieser Wertschätzung des Märtyrers, den sie gerade feiern, bieten die Festredner ihre ganze Kraft und Beredsamkeit auf, um ihren Helden zu verherrlichen. Um seine Taten in ein um so helleres Licht zu rücken, beleben sie den oft spröden Stoff der Legende durch Schilderungen und Variationen, die meist ganz im Sinne der zeitgenössischen Rhetorik ausfallen. So weiss z. B. Basilius trotz der dürftigen Nachrichten, die, wie er selber bekennt, über den h. Gordius vorlägen, seinen Zuhörern die Taten dieses Märtyrers so zu schildern, als ob er ihr Augenzeuge gewesen wäre; er weiss sogar, dass Gordius einen langen Bart trug und sein Leib dürr und hager war [3].

Verglichen mit den Produkten griechischer Beredsamkeit zeichnen sich die Märtyrerfestreden des Abendlandes im allgemeinen durch eine gewisse Zurückhaltung und Kürze aus. Das gilt selbst von den Reden, die, wie es bei Zeno von Verona der Fall ist, den Zuhörern die Geschichte des Märtyrers vorführen. Doch sind solche Reden, in denen das geschichtliche Element überwiegt, im lateinischen Sprachgebiete selten. Sogar in denjenigen Kirchen, in welchen eine Verlesung der Märtyrerakten nicht stattfand, gehen die Prediger nur selten auf die Geschichte des Märtyrers ausführlicher ein. Sowohl Maximus von Turin als Chrysologus [4] und Leo der Grosse setzen die Geschichte des Blutzeugen, den sie feiern, als bekannt voraus. Noch mehr ist dies natürlich bei Augustin und Caesarius der Fall, in deren Kirchen die Märtyrerakten vorgelesen zu werden pflegten. Nur flüchtig berührt Augustin die geschichtlichen Verhältnisse und stets nur zu dem Zweck, sie zur Erbauung und Ermahnung zu verwerten.

Die Märtyrerreden des Abendlandes tragen infolgedessen einen weniger festlichen Charakter als die des Orients. Nirgends stellen sie den Helden des Tages in den Mittelpunkt; nirgends setzen sie sich seine Verherrlichung zum Ziele. Sie haben daher etwas unpersönliches; abgesehen von den wenigen Beziehungen auf den Märtyrer, die sie enthalten, unterscheiden sie sich nicht wesentlich voneinander. Manchmal fehlen selbst diese Beziehungen, ja sogar der Name des Märtyrers, dessen Fest gefeiert wird. Für eine ganze Reihe von Märtyrerpredigten des Maximus und Augustin ist es rein unerfindlich, an

---

sost. Predigten IX, 1750, S. 511; ich vermag die Predigt nicht zu identifizieren).

1) Basilius, in quadrag. martt. hom. 19, 1 (Mi. 31, 508).

2) Vgl. besonders die endlosen Phrasen über seine Unwürdigkeit zum Beginn seiner Rede über die Vierzig Märtyrer (opp. gr.-lat. II, 341): τρέμω ἀκτήμων ὢν παντὸς κατορθώματος . . . φρίττω καθάπερ τις ἄπειρος κυβερνήτης . . . ἐπεὶ οὖν ἀνάξιος καὶ ἀσθενὴς ὑπάρχω, σιωπήσας στερήσω ὑμᾶς τῆς ὠφελείας ἢ θαρρῶν τοῖς οἰκτιρμοῖς τοῦ Χριστοῦ ἐπιχειρήσω λέγειν μαρτύρων ἐγκώμιον; Wahrer dürfte es empfunden sein, wenn Augustin, serm. 313 (Mi. 38, 1423), von Cyprian sagt: cujus martyris laudibus nulla lingua sufficeret, ne si se ipse laudaret. in hoc itaque sermone nostro . . . magis approbate voluntatis affectum quam exigite facultatis effectum.

3) Basilius, in Gordium hom. 18, 2: ἀμυδρά γάρ τις φημὴ πρὸς ἡμᾶς διεδόθη; trotzdem 3–4 lebendige Schilderung.

4) Ausnahmsweise wird auch wohl die Geschichte in Kürze erzählt: Chrysol., serm. 135 in Laurentium (Mi. 52, 565): Passio ejus insignis est multumque mirabilis; hanc breviter narrabo.

wessen Fest sie gehalten sind[1]. Sie befassen sich einfach mit der Idee des Martyriums und den daraus abgeleiteten praktisch verwertbaren Motiven. Es sind dies übrigens die Grundmotive aller abendländischen Märtyrerpredigten. Mit der grössten Virtuosität hat sie Augustin gehandhabt. Immer aufs neue entwickelt er den Gedanken, dass die Märtyrer der Festfeier nicht bedürfen und dass ihre vornehmste Ehrung darin besteht, dass man ihnen nachfolge.

Selbstverständlich umfasste der Festgottesdienst endlich die Feier des heiligen Mahles[2], das den ältesten und ursprünglichsten Bestandteil der Märtyrerfeier bildete[3]. Die überlieferten abendländischen Liturgieen enthalten besondere Einlagen für die Liturgie aller grösseren Märtyrerfeste, welche in einzelnen Zügen auf die besondere Persönlichkeit des Märtyrers Bezug nehmen.

4. Wie pomphaft sich auch immer die gottesdienstliche Feier an den Festen der Märtyrer gestalten mochte, so erschöpfte sich doch in ihr keineswegs der Eifer und die Festlust der Anwesenden. Der kirchlichen ging vielmehr stets eine mehr volkstümliche Feier zu Seite. Dieselbe ist vor allen Dingen durch die Ueberzeugung bedingt, dass der Märtyrer an seinem Todestage in ganz besonderer Weise in seinen Reliquien gegenwärtig sei[4], bereit, Ehrungen entgegenzunehmen und Gebete zu erhören.

Aus diesem Grunde drängte sich die Menge der Festgenossen unablässig zu dem Grabe des Märtyrers. Es war dasselbe den ganzen Festtag über in einer Weise umlagert, dass es manchem ganz unmöglich wurde, sich ihm zu nähern. Vor allem galt es, das Grab zu berühren und über ihm zu beten, da an keinem andern Tage so wirksame Wunderkräfte von ihm ausgingen[5]. Selten verging denn auch ein Märtyrerfest, an welchem sich nicht irgend eine wunderbare Tat in der Nähe des Grabes ereignet hätte[6]. Andere wieder suchten in die Nähe des Grabes zu gelangen, um in Gegenwart des Märtyrers die Gelübde zu lösen, die sie im Laufe des Jahres abgelegt. Das Märtyrerfest galt allgemein als der Tag der Abzahlung der Dankesschulden, die man das Jahr über kontrahiert hatte[7]. Mannigfach ist daher die Rede von solchen, die ihr Gelübde lösen, sei's durch einfaches Erscheinen an dem Grabe, sei's durch Gaben, die sie dem Märtyrer darbrachten[8]. Diese Gaben waren, wie das ganze Jahr hindurch, sehr verschiedener Art. Doch scheinen an den

---

1) Augustin, sermm. 326 ff.; Maximus, hom. 82 (Mi. 57, 419).

2) Chrysost., in martt. hom. (Mi. 49/50, 664): μετὰ τοιαύτην σύνοδον, μετὰ παννυχίδας, μετὰ γραφῶν ἁγίων ἀκρόασιν, μετὰ μυστηρίων θείων κοινωνίαν; Basil., ep. 93 (Mi. 32, 484): κοινωνοῦμεν vier mal in der Woche, ἐν τῇ κυριακῇ, ἐν τῇ τετράδι καὶ ἐν τῇ παρασκευῇ καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἡμέραις, ἐὰν ᾖ μνήμη ἁγίου. Schenute bei Zoega, Catalogus codd. copt. S. 423: adire loca martyrum, ut ores, legas, psallas et sumas eucharistiam.

3) S. o. S. 71.

4) Vgl. oben S. 310.

5) Paulin. Nol., carm. 18, 125: quisque alium praestans propior consistere certat reliquiis; vgl. weiter oben S. 283. 310.

6) Gregor. Tur., gloria martt. 90: Heilung von drei Energumenen und zwei Paralytikern am Fest des h. Vincentius; miracc. Martini IV, 6: Heilung von zwölf Paralytikern, drei Blinden, fünf Energumenen am Fest des h. Martin.

7) Paulin. Nol., carm. 14, 44: omnes vota dicant sacris rata postibus.

8) Vgl. die Darbringung von Tieren am Tage des h. Felix, um placitum solvere votum, Paulinus, carm. 20, 67 etc., s. o. S. 295.

Jahresfesten Speise und Trank überwogen zu haben [1].

Nur als Ausnahme wird es wohl vorgekommen sein, dass man den Märtyrern Wein auf das Grab goss [2] und Speisen vorsetzte. Um so allgemeiner war aber die Sitte, in möglichster Nähe des Grabes [3] Mahlzeiten zu veranstalten, an denen der verklärte Märtyrer, der um diese Zeit den Schwerpunkt seiner Existenz wieder auf die Erde verlegt hatte, als unsichtbarer Ehrengast teilnahm, durch welche Ehrung er in ein besonderes persönliches Verhältnis zu den Tischgenossen trat. Diese Sitte erklärt sich sowohl aus den antiken Totenmahlzeiten als aus den Opferschmäusen, welche in unmittelbarer Nähe des die Gegenwart der Gottheit verbürgenden Gottesbildes gehalten wurden und als das geeignetste Mittel galten, mit den überirdischen Mächten in Gemeinschaft zu treten. Diese Sitte hat bewirkt, dass auch im Märtyrerkult, zumal an den Jahresfesten, keine andere Form der Verehrung in den Augen der Menge solchen Wert hatte. Bereits in der constantinischen Zeit wurde diese Sitte der heiligen Mahlzeiten von einem der aufgeklärtesten Bischöfe dem Volke zugestanden [4]. Kaiser Constantin zählt sie unter den festen Bestandteilen der Märtyrerfeiern auf [5], und viele Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts bezeugen ihr Vorkommen in allen Teilen des Reiches sowie die grosse Beliebtheit, der sie sich erfreuten. Die Art und Weise jedoch, in der diese Mahlzeiten begangen wurden, war eine nach Ort und Zeit verschiedene.

Noch Augustin setzt die Sitte, Trinkgelage und Gastereien insbesondere an den Festtagen der Märtyrer an deren Grabe und selbst in dem kirchlichen Gebäude abzuhalten, als eine in der ganzen afrikanischen Kirche weitverbreitete voraus [6]. Das Uebel schien ihm so tief eingewurzelt, dass es nur durch das Ansehen eines Konzils gehoben werden könnte. Er forderte den als Gegner solcher Schmausereien bekannten Bischof von Carthago auf, mit seiner Kirche den Anfang zur Besserung zu machen, da dann die andern Kirchen der Provinz nicht umhin könnten, dem Beispiele der Hauptstadt zu folgen [7].

---

1) Zum folgenden Abschnitt vgl. den parallelen Abschnitt oben S. 297 ff. und die dort mitgeteilten Belegstellen.

2) Paulinus, carm. 27, 565: nec tantae conscia culpae | simplicitas pietate cadit, male credula sanctos | perfusis halante mero gaudere sepulchris.

3) Vgl. Augustin, ep. 22, 3 (Mi. 33, 91): Saltem de sanctorum corporum sepulchris ... tantum dedecus arceatur.

4) Gregor. Nyss., de vita Gregorii Thaumat., Mi. 46, 953: Ἐπαφῆκεν αὐτοῖς ταῖς τῶν ἁγίων μαρτύρων ἐμφαιδρύνεσθαι μνήμαις καὶ εὐπαθεῖν καὶ ἀγάλλεσθαι ὡς χρόνῳ ποτὲ κατὰ τὸ αὐτόματον πρὸς σεμνότερον μεταθησομένου τοῦ βίου ... ὅπερ καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς ἤδη κατωρθώθη.

5) Constantinus, orat. ad sanct. coetum 12 fin.: σωφρονέστατα πολλῶν καὶ τὰ συμπόσια πρὸς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα καὶ πρὸς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων. Er nimmt dieselben ausdrücklich in Schutz: ἅπερ εἴ τις φορτικὰ εἶναι νομίζῃ, οὐ κατὰ τὴν θείαν διδασκαλίαν φρονεῖ.

6) Augustin, ep. ad Aurelium episc. 22, 2 (Mi. 33, 91): Die Sitte gehört zu den carnales foeditates, quas Africana ecclesia in multis patitur, in paucis gemit. S. weiter oben S. 293 Anm. 3. Vgl. ausserdem: contra Faustum XX, 21 (Mi. 42, 385): Qui in memoriis martyrum se inebriant ... Alia disciplina christianorum, alia luxuria vinolentorum, vel error infirmorum ... ebrium redire a martyribus. — Ps.-Cyprian, de dupl. martyrio 25 (III, 236 Hartel), von Afrika: annon videmus ad martyrum memorias christianum a christiano cogi ad ebrietatem?

7) Augustin, ep. ad Aurelium episc. 22, 4: Haec si prima Africa tentaret auferre a caeteris terris (gemeint muss sein Afrika, Numidien und Mauretanien, denn Augustin weist darauf hin, dass in den transmarinae ecclesiae die Unsitte nicht mehr bestehe). Tanta pestilentia est hujus mali, ut sanari prorsus, quantum mihi videtur, nisi concilii autoritate non possit. Carthago müsse den Anfang machen.

Wenn auch vielleicht nicht so allgemein verbreitet[1] wie in Afrika, finden wir diese selbe Sitte doch auch im übrigen Abendland. Eingehend bekämpft Ambrosius solche, die mit ihren Trinkgefässen die Märtyrergräber aufsuchten und bis tief in die Nacht hinein tränken, in der Meinung, dass anders ihre Fürbitte nicht erhört würde. Aehnlich spricht sich Zeno von Verona gegen diejenigen aus, welche vorgebliche Märtyrer durch Mahlzeiten und Gelage zu ehren suchten[2]. Sehr viel milder beurteilt Paulinus von Nola die bei dem Grabe des h. Felix stattfindenden Libationen und Gelage. Sie sind in seinen Augen wohl eine Verirrung, aber eine bei der guten Absicht derer, die sie begehen, verzeihliche Verirrung[3]. Er wagte daher dieser Sitte auch nicht direkt entgegenzutreten, sondern suchte sie nur dadurch zu bekämpfen, dass er die Kirche mit bildlichen Darstellungen ausschmücken liess: sie sollten die Aufmerksamkeit der Leute auf sich ziehen und sie dadurch vom Schmausen und Trinken abhalten[4]. Diese Schilderungen des Paulinus beweisen übrigens deutlich, dass die Behauptung Augustins, die Kirchen ausserhalb Afrikas hätten diese Unsitte längst unterdrückt, nicht für das ganze Abendland massgebend sein kann.

Aehnlich dürfte es sich im Orient verhalten haben. Aus den Aussagen unserer Quellen über diese Sitte ergibt sich zwar nirgends mit voller Deutlichkeit, dass diese Mahlzeiten am Grabe der Märtyrer oder in deren Kirchen abgehalten wurden[5]. Allein ihren natürlichen Mittelpunkt konnten derartige Veranstaltungen doch wohl nur in dem Heiligtum des Märtyrers haben, zu dessen Ehre sie begangen wurden. Zudem setzen die Verbote der Synode von Laodicea und der Regeln des Basilius die Sitte voraus, das Gotteshaus zu Festmahlen zu benutzen[6]; und noch die Trullanische Synode von 692 sah sich veranlasst, das Abhalten von Agapen in den Kirchen zu untersagen und den Brauch zu verwerfen, am Altare Fleisch zu kochen und davon nach heidnischer Art dem Priester zu geben[7].

Mehr als durch derartige Verbote haben jedoch die Leiter der Kirche sowohl im Morgen- als im Abendlande dadurch ausgerichtet, dass sie durch Umdeutung der sie bedingenden heidnischen Motive diese Sitte ins christliche übersetzt haben. Zu dem Ende genügte es, dem zu Grunde liegenden Opfergedanken eine andere Wendung zu geben. Es ist dies dadurch geschehen,

1) Daher Augustin a. a. O. sagen kann, für Italiae maximam partem et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis ecclesiis sei die Unsitte erloschen. Er hatte dabei wohl vor allem seine Mailänder Erfahrungen im Auge, s. o. S. 293 Anm. 4.

2) Ueber Ambrosius und Zeno S. o. S. 293 Anm. 2.

3) Paulinus Nol., carm. 27, 555: Nunc ecce frequentes | per totam et vigiles extendunt gaudia noctem, | laetitia somnos, tenebras funalibus arcent. | verum utinam sanis agerent haec gaudia votis | nec sua liminibus miscerent pocula sanctis. — 563 ignoscenda tamen puto talia parvis | gaudia quae ducunt epulis, quia mentibus error | inrepsit rudibus. — 576 inter pocula cantas. — 578 ebrius insultas. Paulinus entschuldigt ganz richtig die rusticitas damit, sie sei adsueta diu sacris servire profanis ventre Deo (549) und nennt die Unsitte ein pie errare (553).

4) Paulinus l. c. 580 ff.

5) Am ehesten noch aus den Epigrammen bei Gregor. Naz., s. o. S. 293, A. 1.

6) Synode von Laodicea can. 28 (Hefele I², 767): Dass man in den Kirchen (κυριακοῖς) oder Ekklesien die sogg. Agapen nicht halten und im Hause Gottes nicht essen und Lager zurichten solle (zwischen 343 und 381). Basilius, Regulae brev. tract. 310 (Mi. 31, 1304): μὴ τὸ κοινὸν δεῖπνον ἐν ἐκκλησίᾳ ἐσθίειν καὶ πίνειν.

7) Trullanum ann. 692 can. 99 (Hefele III², 342): In Armenien geschieht es, dass einzelne am Altare Fleisch sieden und davon den Priestern geben. Die Priester dürfen solches nicht mehr annehmen. Can. 74 (340): Die Agapen in den Kirchen sind verboten.

dass die Lehrer der Kirche den Gläubigen zum Bewusstsein brachten, die Märtyrer als himmlische Wesen brauchten nicht Speise und Trank und bedürften keines materiellen Opfers, empfänden es aber als eine ihnen dargebrachte Ehrung, wenn man ihnen zuliebe die für sie bestimmten Gaben bedürftigen Menschen zukommen lasse. Bereits Constantin spricht die Ueberzeugung aus, Märtyrermahlzeiten müssten dazu dienen, Bedürftige zu erquicken und solche, die um ihres Glaubens willen ihr Vermögen eingebüsst hätten [1]. Aehnlich mahnt Ephraëm, die Gläubigen möchten sich an den Märtyrerfesten der Kranken und Armen, Witwen und Waisen besonders annehmen [2]. Und Augustin setzt es geradezu als feste Sitte voraus, dass bei den Agapen Fleisch und Getränke an die Armen ausgeteilt würden [3]. Wo es aber gelang, den Opfercharakter der Märtyrermahlzeiten in dieser Weise umzubiegen, da musste es selbst den strengsten Bischöfen angezeigt erscheinen, mit Rücksicht auf die Festlust des Volkes demselben zu gestatten, an den Märtyrertagen sich durch Veranstaltung von Gelagen gütlich zu tun [4]. Viele unter ihnen sind übrigens in diesem Stücke mit gutem Beispiel vorangegangen. Selbst ein so strenger Asket wie Bischof Ambrosius unterbrach das Fasten an den Festen der bedeutenderen Märtyrer [5]. Dieselbe Sitte setzt Gregor von Tours als selbstverständlich voraus [6].

Nicht immer jedoch bewegten sich diese Mahlzeiten innerhalb der Grenzen, die ihnen die Vorsteher der Kirchen gerne gezogen hätten. Wir vernehmen viele Klagen über das übermässige Bankettieren an Märtyrerfesten. Glaubt nicht, sagt Chrysostomus seinen Zuhörern, dass das Geburtsfest der Märtyrer einzig durch Mahlzeiten und reich besetzte Tafeln gefeiert werden solle. Noch energischer fordert er, dass solche Feste nicht durch Exzesse entweiht würden; denn nicht zur Belustigung, sondern zur Erbauung seien sie bestimmt [7].

1) Constantin, ad sanct. coet. 12, s. o. S. 319 Anm. 5.

2) Ephraem, de poenit. et judicio (opp. gr.-lat. III, 371): ἐπιτελέσωμεν τὰς τῶν ἁγίων μνείας μνημονεύοντες πάντων τῶν ἐν ἀδυναμίᾳ, χηρῶν καὶ ὀρφανῶν, ξένων, πτωχῶν etc.

3) Augustinus, contra Faustum XX, 20 (Mi. 42, 383): Nec sacrificia eorum vertimus in agapes (also handelt es sich um Agapen zu Ehren der Märtyrer oder der Verstorbenen); sed sacrificium illud: ‚Misericordiam volo quam sacrificium'. Agapes enim nostrae pauperes pascunt, sive frugibus sive carnibus. Quoniam plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur, misericordiam christianorum similem dicitis sacrificiis paganorum. Augustin scheint hier eine tatsächlich geltende Sitte in apologetischem Interesse als die allgemeine hingestellt zu haben. Dieselbe Wandlung des Opfergedankens im täglichen Märtyrerdienst: Augustin, conff. VI, 2; civ. Dei VIII, 27, s. o. S. 293 Anm. 3 f.

4) Festliche Mahlzeiten an den Märtyrerfesten allgemeine Sitte, vgl. Chrysologus, serm. 129 (Mi. 52, 555): Noli aestimare, quod in solis prandiis et profusioribus epulis natales martyrum celebrentur; Hieron., ad Eustoch. ep. 31, 3 (Mi. 22, 446): Nobis providendum est, ut solemnem diem (Peter und Paul) non tam ciborum abundantia, quam spiritus exultatione celebremus.

5) Paulinus, vita Ambrosii 38 (Mi. 14, 42): Quotidiano jejunio macerans corpus, cui prandendi nunquam consuetudo fuit, nisi die sabbati et dominico et cum natalitia celeberrimorum martyrum essent.

6) Gregor. Tur., gloria martt. 97: adsunt convivae evocati ad epulum, exstat mensa niveis velata mantilibus, opere plumario exornata. Von Geistlichen l. c. 90: dictis missis cum ad convivium residerent.

7) Chrysost., in martt. hom. (Mi. 49/50, 663): Auch nach dem Festgottesdienst wollen wir μετὰ τῆς αὐτῆς εὐλαβείας οἴκαδε ἀναχωρῶμεν, μὴ εἰς κατηλεῖα καὶ πορνεῖα καὶ μέθην καὶ κώμους ἑαυτοὺς ἀφιέντες· ἐποιήσατε τὴν νύκτα ἡμέραν διὰ τῶν παννυχίδων τῶν ἱερῶν, μὴ ποιήσατε πάλιν τὴν ἡμέραν νύκτα διὰ τῆς μέθης καὶ τῆς κραιπάλης καὶ τῶν ἀσμάτων τῶν πορνικῶν. Ehre die Märtyrer auch durch die Art, in der du heimgehst, auf dass nicht einer sage, ὅτι οὐ διὰ τοὺς μάρτυρας παρεγένου, ἀλλ' ἵνα τὸ πάθος

Nicht einmal das Spazierengehen in Gärten und Feldern will er an diesem Tage gestatten[1]. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass er mit dieser Forderung irgend welchen Erfolg erzielt habe. Denn überall galt der Nachmittag des Märtyrerfestes als eine Zeit, die den Vergnügungen und weltlichen Geschäften gehörte. Das kirchliche und religiöse Moment trat jetzt ganz zurück, und die Feier nahm einen Charakter an, der mit den Volksfesten der heidnischen Zeit nahe Verwandtschaft zeigte.

Diese Profanierung — so sahen es die strengen Kreise an — wurde durch den Umstand begünstigt, dass die besuchteren Heiligenfeste die Veranlassung zur Abhaltung von Märkten abgaben. Wie bei den heidnischen Festen[2], so zogen auch hier die versammelten Menschenmassen Händler und Kaufleute oft aus weiter Ferne an. Wie die heidnischen Händler ihre Verkaufsbuden in unmittelbarer Nähe des Tempels derjenigen Gottheit errichteten, die man gerade feierte, so liessen sich auch die christlichen Händler bei den Märtyrerkirchen, und sogar in deren Vorhöfen, nieder. Die einen boten Schmuckgegenstände aller Art feil, die andern Honig, noch andere hatten Pferde, Kälber und Esel zu verkaufen. Die Umgebung der Märtyrerkirche gestaltete sich infolgedessen zu einem Marktplatz, auf dem es oft lärmender zugegangen sein mag als auf den gewöhnlichen Jahrmärkten[3]. Da waren Käufer, die, wenn sie mit dem Händler nicht eins zu werden vermochten, ihm seine Ware entrissen und gewaltsam fortschleppten oder den Verkäufer misshandelten[4]; andere, welche die erhandelte Ware rasch weitergaben und nun unter der Beteuerung, nichts erhalten zu haben, die Zahlung verweigerten[5]. Auch an berufsmässigen Dieben fehlte es nicht, welche den Pilgern ihre Pferde wegstahlen[6].

Zwar dürfte es ein einseitiges, auf voreiliger Verallgemeinerung wirklicher Vorkommnisse beruhendes Urteil sein, das der streng asketisch gerichtete Mönch Schenute über die profane Festfeier an den Märtyrertagen abgab,

---

αὐξήσῃς, ἵνα τῇ πονηρᾷ ἐπιθυμίᾳ χαρίσῃ. Folgt (664) eine eindringliche Philippica über das Wirtshaussitzen der Männer und Weiber an Märtyrerfesten und Empfehlung von Frömmigkeitsübungen zur Bewahrung vor dem ναυάγιον τῆς μέθης.

1) Chrysost., l. c. 665: Ἀλλὰ κήποις ἐνδιατρῖψαι βούλει καὶ λειμῶσι καὶ παραδείσοις; μὴ νῦν, ὅτε δῆμος τοσοῦτος, ἀλλ' ἐν ἑτέρᾳ ἡμέρᾳ.

2) Herrmann-Stark, Gottesd. Altertt. d. Gr. S. 312 f.; Pausanias X, 32, 15 über das Fest der Isis in Tithorea: τῇ δὲ ἐπιούσῃ σκήνας οἱ καπηλεύοντες ποιοῦνται καλάμου τε καὶ ἄλλης ὕλης αὐτοσχεδίου· τῇ τελευταίᾳ δὲ τῶν τριῶν πανηγυρίζουσι πιπράσκοντες καὶ ἀνδράποδα καὶ κτήνη τὰ πάντα, ἔτι δὲ ἐσθῆτας καὶ ἄργυρον καὶ χρυσόν. Vgl. den Bericht über den grossen Markt von Mamre, wo Juden, Christen und Heiden feierten, bei Sozom., h. e. II, 4.

3) Die anschaulichste Schilderung bei Schenute (bei Zoega, Catalogus codd. copticorum S. 423): Der Herr sage: Mein Haus ist ein Bethaus, ihr aber etc. Fecistis eam forum nundinarium, fecistis eam mercatum mellis et annulorum aliarumque rerum, fecistis locum, ubi aestimetis vitulos vestros, ubi stabulent asini vestri et equi, ubi rapiatis res venum adlatas. Vix qui mel vendit, hominibus conductis, qui pro eo pugnent, salvus evadit. Quae in foris non faciunt iis, qui res suas venumdant, ea faciunt venditoribus in locis martyrum. — Basilius, regulae fusius tract. 40 (Mi. 31, 1020): οὐδὲ τὰς ἐν τοῖς μαρτυρίοις γινομένας ἀγορασίας οἰκείας ἡμῖν ὁ λόγος δείκνυσιν; es gibt Leute, die ἀγορὰν καὶ πανήγυριν καὶ κοινὸν ἐμπόριον τόν τε καιρὸν καὶ τὸν τόπον ποιοῦνται; Chrysost., s. o. S. 321, 7: εἰς καπηλεῖα.

4) Schenute, s. vor. Anm.

5) Gregor. Tur., gloria martt. 58: Am Fest des h. Eugenius in Albi negotia multa in atrio. Eine puella gibt das Erhandelte weiter und weigert die Zahlung. Es kommt zum Schwur vor dem Grabe, wobei ihre Hand erstarrt.

6) Gregor. Tur., gloria martt. 97.

wenn er behauptete, der grossen Zahl der Festgenossen sei es um nichts anderes zu tun als um die Besorgung ihrer weltlichen Geschäfte, um Essen und Trinken, Singen und Spielen, Raufen und Unzucht treiben [1]. Aber dass es bei den durch Schmausen und Weingenuss, Hörner- und Flötenschall, Singen und Schreien aufgeregten Menschenmassen nicht selten zu Exzessen aller Art gekommen ist, bestätigen auch andere Zeitgenossen [2]. Noch in späterer Zeit bekämpft Caesarius von Arles das Tanzen vor den Basiliken, verbietet eine Synode von Toledo Tanz und unsaubere Gesänge an den Festtagen [3].

Derartige Verbote waren um so notwendiger, als unzüchtige Gesänge und Tänze oft in Verbindung standen mit unzüchtigen Handlungen. Sowohl die Synode von Elvira mit ihrer Bestimmung, dass Frauen untersagt sein solle, die Nacht auf den Friedhöfen zuzubringen [4], als Hieronymus mit seiner Ermahnung an eine Mutter, bei nächtlichen Feiern ihre Tochter nicht eine Hand breit von sich zu lassen [5], setzen eine gewisse Geneigtheit zu fleischlichen Exzessen bei der Feier nächtlicher Gottesdienste voraus. Dass aber das Zusammenströmen grosser Menschenmassen auch bei Tage derartige Gefahren mit sich brachte, zeigt Schenute. Viele Christen, meint er, Männer sowohl wie Frauen, kommen nur darum zu den Märtyrerfesten, um Unzucht zu treiben und sich in irgend einem Grabmal oder sonst einem geeigneten Versteck zusammenzufinden [6]. Noch belastender als diese Notiz ist eine gelegentliche Bemerkung Theodorets über einen syrischen Asketen namens Maris: derselbe sei, wie der Bischof von Cyrrhus selbst versichert habe, an Leib und Seele keusch ge-

---

1) Schenute, l. c. 423: Concinere ibi, edere, bibere, ludere, magis adhuc fornicari, homicidia committere per ebrietatem, luxuriam et rixam in omni vecordia, iniquitas est. Sunt alii intus, qui psallunt, legunt et celebrant mysterium, dum foras alii totam viciniam resonare faciunt voce cornuum et tibiarum.

2) Augustin, serm. 311, 5 (Mi. 38, 1415): Aliquando ante annos non ita multos etiam istum locum (martyrium Cypriani) invaserat pestilentia et petulantia saltatorum. Per totam noctem cantabantur hic nefaria et cantantibus saltabatur. Quando voluit dominus, per s. patrem nostrum episcopum vestrum, ex quo hic coeperunt sanctae vigiliae celebrari, illa pestis aliquantulum reluctata, postea cessit diligentiae, erubuit sapientiae; serm. 326, 1 (1449): Die Märtyrer haben gesiegt non saltando, sed orando, non potando, sed jejunando, non rixando, sed tolerando. Paulinus Nol., carm. 27, 556: Per totam et vigiles extendunt gaudia noctem, laetitia somnos .. arcent; 574: ludibria misces; 578: ebrius insultas (der Teufel in den Feiernden). Ephraem, de poenit. et judicio (opp. gr.-lat. III, 371): Lasst uns feiern μὴ ἐθνικῶς, ἀλλὰ χριστιανῶς. Μὴ πρόθυρα στεφανώμεθα, μὴ χορούς συστησώμεθα· μὴ αὐλαῖς καὶ κιθάραις τὴν ἀκοὴν ἐκθηλήνωμεν· μὴ ἱμάτια μαλακὰ περιβαλώμεθα . . . μὴ κώμαις καὶ μέθαις καὶ κοίταις καὶ ἀσελγίαις.

3) Arnold, Caesarius von Arelate (1894) S. 177; 3te Synode von Toledo 589, can. 23 (Hefele III², 53).

4) Synode v. Elvira ann. 306 can. 35 (Hefele I², 170): Placuit prohiberi, ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt.

5) Hieron., ep. 107, 9 ad Laetam (Mi. 21, 875): Vigiliarum dies et solemnes pernoctationes sic virguncula nostra celebret, ut ne transverso quidem ungue a matre discedat.

6) Schenute bei Zoega S. 424: Multi sunt, qui eo veniunt, ut polluant templum Dei et faciant membra Christi membra meretricis ... sive viri sive feminae, maxime qui fingunt dicentes: non ducimus uxorem, non nubimus viro. Ne sinatis, ut loca martyrum occasionem vobis praebeant ad carnem vestram corrumpendam in sepulchris adjacentibus et in aliis locis vicinis sive in recessibus, qui in iis sunt. Vgl. Chrysost., oben S. 321 Anm. 7: πορνεῖα; Hieronymus, contra Vigilant. 9 (Mi. 23, 347), in seiner Verteidigung der von Vigilantius verworfenen Märtyrervigilien: error autem et culpa juvenum vilissimarumque mulierum, qui per noctem saepe deprehenditur, non est religiosis hominibus imputandus.

blieben, obwohl er in seiner Jugend an vielen Märtyrerfesten teilgenommen hätte [1].

Wohl erhoben streng gesinnte Kirchenmänner mit Entschiedenheit ihre Stimme gegen die durch das Abhalten von Jahrmärkten samt allen Begleiterscheinungen verursachte Entweihung der Märtyrerfeste. Basilius forderte seine Leute auf, an dem Treiben derer nicht teilzunehmen, die den Ort, an dem die Märtyrer ruhten, zu einem gemeinen Handelsplatz herabwürdigten, und sich zu erinnern, wie der Herr gegen diejenigen die Geissel geschwungen, die im Tempel gekauft und verkauft hätten [2]. Noch energischer hat der Mönch Schenute das Treiben seiner ägyptischen Glaubensgenossen verurteilt, die sich vor den Heiligtümern der Märtyrer noch schlimmer betrügen als auf den gewöhnlichen Marktplätzen. Doch was derartige Klagen gefruchtet haben, zeigt die Tatsache, dass das Abhalten von Jahrmärkten allerorts mit der Feier der wichtigern Märtyrerfeste verbunden geblieben ist [3]. In Edessa dauerte der am Feste des h. Thomas stattfindende Markt sogar dreissig Tage und erfreute sich eines um so regeren Zulaufs, als während dieser Zeit kein Zoll auf die Waren erhoben wurde [4].

---

1) Theodoret, hist. rel. 20 (Mi. 82, 1429): ἄφθορον διαμεῖναι τὸ σῶμα . . . καὶ τοῦτο πολλὰς μαρτύρων πανηγύρεις ἐπιτελέσας, wo er durch seine Schönheit und seine Kunst Aufsehen erregte.

2) Basilius, regulae fusius tract. 40, s. o. S. 322 Anm. 3.

3) Vgl. die Schilderung von Cassiodor, Variarum VIII ep. 33 (Mi. 69, 764), über den grossen Markt zu Leucothea in Lucanien am Fest des h. Cyprian, der aus Apulien, Campanien, Calabrien und Bruttien besucht werde. Videas illic collucere pulcherrimis stationibus latissimos campos et de amoenis frondibus intextas subito momentaneas domos (vgl. Pausanias, oben S. 322 Anm. 2) populorum cantantium laetantiumque discursum. Eltern verdingen ihre Kinder, man kauft und verkauft Kleider und Tiere etc.; Gregor. Tur., gloria martt. 58.

4) Gregor. Tur., gloria martt. 32.

Achtes Kapitel.

Gegner und Gönner des Märtyrerkults.

I. Die Gegner: Heidnische Gegner. — Auf dem Boden des Christentums stehende Gegner, Manichaeer, Eunomianer, Eustathianer, Vigilantius.
II. Die Kirchenlehrer als Gönner des Märtyrerkults. — Ihre Widerlegung der gegnerischen Einwände.

Mit nicht geringerer Deutlichkeit als aus den öffentlichen und privaten Kundgebungen des Märtyrerkults ergibt sich dessen weite Verbreitung und die grosse Gunst, deren er sich in allen Kreisen der Gesellschaft erfreute, sowohl aus der Schwäche des Widerstandes, den er bei seiner Einbürgerung im kirchlichen Leben zu überwinden hatte, als aus der Entschiedenheit, mit welcher die hervorragendsten und angesehensten Kirchenlehrer trotz der geradezu auffallenden Dürftigkeit ihrer Argumente alle gegen seine Christlichkeit und seine Berechtigung erhobenen Einwände niedergeschmettert haben.

I.

Der Widerstand, auf welchen die Märtyrerverehrung in der alten Welt gestossen ist, ist aber nicht bloss ein geringer gewesen, sondern, was noch weit mehr ins Gewicht fällt, er ist nur zum geringsten Teile von kirchlichen Kreisen selbst ausgegangen. Vielmehr sind es beinahe ausschliesslich entschiedene Gegner entweder des Christentums oder seiner katholischen Form, welche gegen den Kult der Märtyrer Einspruch erhoben haben.

1. Es sind die Anhänger der alten Religion gewesen, welche den grössten Hass gegen die Märtyrerverehrung entwickelt und dieselbe am energischsten und am längsten bekämpft haben. Zu verschiedenen Malen haben sie bereits im Zeitalter der Verfolgungen die Leiber der Märtyrer systematisch vernichtet, um die Christen zu verhindern, sie zum Gegenstand einer Verehrung zu machen, die ihnen ein Greuel war [1]. Noch unter Julian hat der heidnische Pöbel von Alexandrien die Leichname der von ihm ermordeten Christen verbrannt und die Asche ins Meer gestreut, aus Furcht, wie man schrieb, es möchten diese Ueberreste gesammelt und ihnen Tempel errichtet werden, wie jenen andern, die, um ihres Glaubens willen hingerichtet, noch jetzt als Märtyrer gälten [2].

Dass dieser Widerwille der heidnischen Klassen gegen die Verehrung der Märtyrer auch nach dem endgültigen Sieg des Christentums nicht nachgelassen und das Heidentum, solange es bestand, fortgefahren hat, die Mär-

1) S. o. S. 73 Anm. 1 ff.
2) Ammian. Marcell. XXII, 11, 10.

tyrerverehrung als eine der widerlichsten Erscheinungen der Gegenwart zu bekämpfen, erhellt sowohl daraus, dass die christlichen Schriftsteller in ihrer Verteidigung dieses Kults vorwiegend heidnische Gegner voraussetzen und in erster Linie die aus heidnischen Kreisen stammenden Argumente bekämpfen [1], als aus dem Urteil, das einige der hervorragenderen Vertreter des sinkenden Heidentums in dieser Sache abgegeben haben. Diese Aussprüche sind von um so höherem Werte, als sie einen weit richtigeren Einblick in die Gründe des Widerwillens der heidnischen Kreise gewähren als die apologetischen Erörterungen der Kirchenväter. Sie zeigen uns, dass die Heiden keineswegs deshalb an der Märtyrerverehrung Anstoss nahmen, weil diese Verehrung toten Menschen galt, wie ihnen dies die christlichen Apologeten zuweilen vorwarfen, um sie als inkonsequente Gegner überführen zu können, sondern dass ihre Kritik sich hauptsächlich gegen den Wert der Personen richtete, welche die Christen in dieser Weise auszeichneten. Wie sie bereits im zweiten Jahrhundert die Christen des Wahnsinns beschuldigt hatten, darum dass sie die zweite Stelle nach Gott einem gekreuzigten Menschen zuwiesen [2], so erregte es fortdauernd ihren Widerwillen, sehen zu müssen, wie die Christen die höchsten Ehren Menschen zuwandten, die weder durch sonderliche Tugenden noch durch eine Tat sich ausgezeichnet, sondern lediglich als blinde Fanatiker sich hervorgetan hatten, die zudem, weil auf Grund der bestehenden Gesetze von den Gerichten zum Tode verurteilt, sich in ihren Augen in nichts vom gemeinen Verbrecher unterschieden.

Am ausführlichsten hat der Sophist Eunapius [3] diese Ansicht zur Geltung gebracht. Nicht viel milder ist das Urteil und der Spott des Maximus von Madaura [4]. Denselben Standpunkt hat gewiss auch Kaiser Julian eingenommen. Auch ihm haben die christlichen Märtyrer lediglich als Fanatiker gegolten. Noch mehr mag seiner hellenischen Empfindungsweise der Toten- und Gräberdienst der Christen Anstoss bereitet haben [5]. Statt jedoch die Gegner vom heidnischen Standpunkte aus zu bekämpfen, hat er es vorgezogen, ihnen mit christlichen Waffen zu Leibe zu gehen [6].

2. Mit derselben Entschiedenheit wie die heidnischen Polemiker hat auf christlichem Boden eine einzige Partei die im Schosse der Grosskirche geübte

1) Vgl. bes. Theodoret, graec. affect. cur., z. B. VIII p. 902 Schultze: γελᾶτε καὶ κωμῳδεῖτε τὸ τούτοις παρὰ πάντων προσφερόμενον γέρας καὶ μῦσος ὑπολαμβάνετε τὸ πελάζειν τοῖς τάφοις.

2) Justin, Apol. I, 13.

3) Eunap., vit. Aedes. sub. fin.: ἀντὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας καὶ οὐδὲ χρηστῶν καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον· ὀστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἁμαρτήμασιν ἁλωκότων συναλίζοντες, οὓς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοὺς δὲ ἀπεδείκνυον ... καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις· μάρτυρες γὰρ ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς καὶ μάστιξι καταδεδαπανημένα.

4) Brief an Augustin, Aug., epp. I ep. 16, 2 (Migne 33, 82): Quis ferat Jovi fulmina vibranti praeferri Migginem; Junoni, Minervae, Veneri Vestaeque Sanaen et cunctis diis immortalibus archimartyrem Namphamonem? ... alii interminato numero, qui conscientia nefandorum facinorum, specie gloriosae mortis, scelera sua sceleribus cumulantes, dignum moribus factisque suis exitum maculati repererunt.

5) Julian, Misopog. p. 344a, spricht ironisch von τοῖς περὶ τοὺς τάφους κυλινδομένοις γραϊδίοις.

6) Jul. bei Cyrill, c. Julian. X p. 335b Aub.: πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων; ibid. πολλοὺς ἐπεισάγοντες τῷ πάλαι νεκρῷ τοὺς προσφάτους νεκρούς. Damit verstossen die Christen wider die Worte ihres Meisters Ev. Matth. 8, 22; 23, 27.

Märtyrerverehrung beanstandet und verworfen, und zwar war es die Partei, die dem historischen Christentum am fernsten stand, der Manichaeismus.

Die Manichaeer sahen in dem katholischen Märtyrerkult nichts andres als ein Stück Götzendienst. Mit richtigem Verständnis erklärten sie ihn als eine Nachwirkung der heidnischen Anschauungen und Gebräuche[1], und nicht ohne Geschick verwerteten sie ihn als Beweis dafür, dass der gegen sie gerichtete Vorwurf des Zusammenhanges mit dem Heidentum ihre Gegner treffe. Sie selbst haben ihre Toten, sogar ihre Märtyrer, in keiner Weise ausgezeichnet. Nur zu Ehren ihres Stifters begingen sie einen bestimmten Tag, dessen Feier jedoch lediglich der Erinnerung gewidmet gewesen zu sein scheint[2]. Jedenfalls bot sie den Gegnern keinen Anlass, den naheliegenden Vorwurf zu erheben, dass sie ihrem Stifter übermenschliche göttliche Ehre erwiesen[3].

Ungleich grösseres Aufsehen als die Manichaeer haben durch ihre Stellung zum Märtyrerkult Eunomius und Eustathius erregt. Bei der Dürftigkeit der uns über sie überkommenen Nachrichten fällt es jedoch schwer, zu entscheiden, ob sie die Märtyrerverehrung prinzipiell oder nur in ihrer damaligen katholischen Gestaltung beanstandet und bekämpft haben. Letzteres ist jedoch das wahrscheinlichere, selbst für Eunomius. Denn wenn es auch bei der sicher bezeugten aufklärerischen Tendenz und dem nüchternen rationalistischen Charakter der Partei, der er angehörte, nicht ausgeschlossen ist, dass er in der Verehrung der Märtyrer eine Beeinträchtigung der bloss Gott gebührenden Verehrung erblickte und sie als Arianer unter den Gesichtspunkt der Kreaturvergötterung stellte[4], so liegt doch die Annahme näher, dass er und seine Anhänger die Basiliken der Märtyrer nur deshalb mieden[5], weil zwischen ihnen und der Grosskirche der denkbar schärfste Antagonismus bestand, so dass sie mit ihr nichts mehr gemein hatten, weder Kirchengebäude, noch Kultus, noch gar Märtyrer. Denn wenn die Katholiken die Märtyrer andrer Gemeinschaften nicht als wirkliche Märtyrer ansehen[6] und bei Strafe die Basiliken derselben nicht betreten durften[7], so lag es nahe, dass die vorgeblichen Häretiker dieselben Verbote erliessen und befolgten. Noch weniger dürften es prinzipielle Bedenken gegen den Märtyrerkult überhaupt gewesen

1) Augustin., contra Faustum XX, 21 (Migne 42, 384): F. sagt, nos vertisse idola in martyres, quos votis, inquit, similibus colitis, defunctorum umbras vino placatis et dapibus.

2) Das sog. βῆμα. August., contr. epist. Manich. 8 (Migne 42, 179): cum vestrum bema, id est, diem, quo Manichaeus occisus est, quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato et in promptu posito et objecto adorantibus, magnis honoribus prosequamini.

3) Faustus spricht von ihm nur als beatus pater noster Manichaeus: Augustin., c. Faust. I, 2 (42, 207).

4) Asterius, hom. 10 in ss. martyres (Migne Gr. 40, 321 c): Die Hellenen und Eunomianer καταφρονοῦσι ὑπουδίας μνείας (τῶν μαρτύρων), ἐξευτελίζοντες αὐτῶν τὸ ἀξίωμα· οὐκ ἄνθρωπός ἐστιν; οὐκ ἐδαπανήθη τὸ σῶμα; etc.

5) Asterius, l. c. 324 d: die Eunomianer, οἱ τῆς νέας στάσεως Ἰουδαῖοι, φυλαττόμενοι τοὺς τόπους ὡς βεβήλους, ἐν οἷς σώματα ἅγια ἀναπέπαυται. Hieron., c. Vigilant. 8 (Migne 23, 347): omnes sectatores ejus (Eunomii) basilicas apostolorum et martyrum non ingrediuntur, ut scilicet mortuum adorent Eunomium.

6) Augustin, serm. 325, 2 (Migne 38, 1448): die donatistischen Märtyrer leiden nicht für die justa causa, deshalb non te commoveant supplicia et poenae maleficentium, sacrilegorum, hostium pacis. Synode v. Laodicea, can. 34, Hefele I², 768: kein Christ soll die Märtyrer Christi verlassen und sich zu den falschen Märtyrern wenden, d. i. denen der Häretiker.

7) Synode v. Laodicea, can. 9, Hef. 756.

sein, welche die Eustathianer bewogen haben, die Gräber der Märtyrer zu meiden[1]. Sie, welche die von verheirateten Priestern gespendeten Sakramente als ungültig ansahen[2], bildeten ja tatsächlich eine von der Grosskirche getrennte Religionsgemeinschaft. Es mochte ihnen also um so ferner liegen, die Märtyrer der Grosskirche anzuerkennen, als man von denselben ja zumeist nicht wusste, ob sie jene Enthaltsamkeit geübt hatten, welche nach der Anschauung der Eustathianer allein zur Heiligkeit führte.

In einem etwas helleren Lichte steht für uns derjenige Mann, der in der katholischen Ueberlieferung als der gefährlichste Feind der Märtyrer gilt: Vigilantius.

Indessen ist auch Vigilantius nichts weniger als ein unbedingter Gegner oder gar Verächter der Märtyrer. In seiner Schrift hat er nirgends — es darf dies aus dem Schweigen des Hieronymus mit Sicherheit gefolgert werden — die Ehrenstellung beanstandet, welche die Kirche den Märtyrern zuwies, noch selbst das Verdienst in Abrede gestellt, das sich dieselben durch ihren Tod erworben. Auch er glaubt, dass die Märtyrer bei Gott sind, wo ihnen das Lamm, das auf dem Throne sitzt, mit dem ganzen Glanze seiner Majestät leuchtet[3]. Ebensowenig kommt es ihm in den Sinn, die Tatsächlichkeit der Wunder, die sich in ihren Basiliken ereigneten, in Zweifel zu ziehen[4]. Aber diese Wunder muss er als lediglich durch die Kraft Gottes bewirkt angesehen haben. Jedenfalls gesteht er den Märtyrern gar keinen Anteil an denselben zu, da sie so wenig wie die übrigen Abgeschiedenen, die bei Gott sind, imstande seien, auf Gott einzuwirken[5]. Aber selbst wenn die Märtyrer solcher Einwirkung auf Gott fähig wären, hätten die Lebenden keinen Gewinn davon. Denn es fehlt ihnen jede Möglichkeit, die Märtyrer mit ihren Anliegen bekannt zu machen. Diese haben den Himmel zum Aufenthalt, stehen so wenig wie andre Tote zu der Erdenwelt in Beziehung, können also auch nicht, wie die Masse glaube, in ihren Reliquien anwesend sein oder dieselben umflattern; es ist also ausgeschlossen, dass die Bitten der Lebenden sie an den Orten, da ihre Reliquien ruhen, erreichen können[6].

Weil der im Himmel weilende Märtyrer in keinerlei Beziehungen zu seinen Reliquien steht, kommt letzteren kein höherer Wert zu als den leiblichen Ueberresten aller andern Menschen. Sie sind wie diese Staub und Asche. Darum kann es nicht genug missbilligt werden, wenn man diesem Staube die höchsten Ehrenbezeugungen erweist, wenn man ihn wie ein Hei-

---

1) Syn. v. Gangra, can. 20, Mansi II, 1104: εἴ τις αἰτῷτο, ὑπερηφάνῳ διαθέσει κεχρημένος καὶ βδελυσσόμενος, τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων ἢ τὰς ἐν αὐτοῖς γινομένας λειτουργίας καὶ τὰς μνήμας αὐτῶν, ἀνάθεμα ἔστω. Hefele I², 788. Vgl. das Synodalschreiben sub fin., Mansi 1101, Hef. 780.

2) Can. 4 u. 5 v. Gangra, Mansi 1101, Hef. 782.

3) Vigil. bei Hieron., contr. Vigil. 4 (Migne 23, 342): beatissimis martyribus, quos Agnus, qui est in medio throni, cum omni fulgore majestatis suae illustrat.

4) Hier. l. c. 10 (348): argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt, et dicit eas incredulis prodesse, non credentibus.

5) Hier. l. c. 6 (344): Dicis quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius est pro alio exaudienda oratio.

6) Hieron. l. c. 6 (344): Ais vel in sinu Abrahae vel in loco refrigerii vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedisse nec posse de suis tumulis et ubi voluerint esse praesentes. — Vigil. l. c. 8 (346): Ergo cineres suos amant animae martyrum et circumvolant eos semperque praesentes sunt; ne forte si aliquis precator advenerit, absentes audire non possint.

ligtum behandelt, wenn man ihn in kostbaren Gefässen herumträgt, um ihn der Verehrung des Volkes darzubieten[1]. Geradezu Götzendienst verdient es aber genannt zu werden, wenn die Menge dies bischen Staub nicht bloss küsst, sondern geradezu anbetet und wenn man, um die seligen Märtyrer zu ehren, am hellen Tage vor diesen Ueberbleibseln Kerzen anzündet[2]. Eine beinahe ebensogrosse Uebertreibung in den den Märtyrern gewidmeten Ehrenbezeugungen sieht Vigilantius darin, dass man ihre Feste durch Vigilien auszeichnete und in der gottesdienstlichen Feier das Halleluja sang, nicht anders als man am Osterfeste zu tun pflegte[3]. Durch diese Gleichartigkeit scheinen ihm die Märtyrerfeste auf die Höhe des grössten christlichen Festes gehoben zu sein. Andrerseits erblickt er in der Feier nächtlicher Gottesdienste eine Gefahr für die Sittlichkeit, einen Anlass zu Ausschweifungen, und schon aus diesem Grunde scheinen sie ihm verwerflich[4].

Die ebenso besonnene wie zutreffende Kritik, der Vigilantius die zeitgenössische Märtyrerverehrung unterzogen hat, scheint nicht ganz ohne Widerhall geblieben zu sein. Zwar lässt sich aus der Widerlegungsschrift, die Hieronymus gegen ihn gerichtet hat, nicht mit Bestimmtheit erkennen, ob jene Bischöfe, die zu Genossen seines Verbrechens geworden waren[5] und jene Gemeinden, die sich durch seine Ketzerei hatten anstecken lassen[6], in derselben Weise wie er die Märtyrerverehrung beanstandet, oder ob sie sich etwa nur sein Urteil über die Rolle und den Wert der Askese angeeignet haben.

Um so sicherer sind als seine Anhänger jene Häretiker anzusehen, die Hieronymus[7] an einem andern Orte erwähnt als solche, die die Basiliken der Märtyrer mieden und diejenigen, welche dort beteten, für unrein hielten und flohen. Ob und inwieweit diese Notiz den Tatsachen entspricht, oder ob Hieronymus seiner Gewohnheit gemäss den Gegensatz der Anhänger des Vigilantius zur Märtyrerverehrung gesteigert und falsch interpretiert hat, um sie recht verächtlich zu machen, lässt sich nicht ermitteln, da jede weitere Kenntnis über diese Bewegung uns fehlt und der Name des Vigilantius nur noch in dem Ketzerkatalog der katholischen Kirche weiter fortgeführt worden ist[8].

II.

Wie wenig diese Richtungen zu bedeuten gehabt haben, erhellt jedoch nicht bloss aus ihrer kurzen Dauer, sondern ebenso aus dem geringen Ein-

1) Vigil. bei Hieron. l. c. 4 (342): Quid necesse est, de tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis? — Quid pulverem linteamine circumdatum adorando oscularis?

2) Vigil. l. c.: Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis sole adhuc fulgente moles cereorum accendi et ubicunque pulvisculum nescio quid, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. — Hieron. l. c. 7 (345): idolatras appellas hujusmodi homines.

3) Hieron. l. c. 1 (339): damnandas dicat esse vigilias, nunquam nisi in Pascha Alleluia cantandum.

4) Hier. l. c. 9 (347).

5) Hier. l. c. 2 (340): episcopos sui sceleris consortes habere dicitur.

6) Hier. l. c. 3 (341): Die gallischen Presbyter, qui paroecias suas vicinia istius scribunt esse maculatas, asserunt, repertos esse nonnullos, qui illius blasphemiis acquiescant.

7) Hier., in Isaiam XVIII, 775 (Migne 24. 657): haeretici, quales nuper sub magistro cerebroso in Gallia pullularunt, qui basilicas martyrum declinantes nos, qui ibi orationes ex more celebramus, quasi immundos fugiunt.

8) Gennadius, de dogm. eccl. 73 (Migne lat. 58, 997): Wer der Verehrung der Reliquien widerstrebt, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantianus creditur.

druck, den die gegen die Märtyrerverehrung erhobenen Einwendungen auf die christlichen Zeitgenossen hervorgebracht haben. Es zeigt dies die Art der Widerlegung, welche einige der angesehensten Kirchenlehrer den Gegnern der Märtyrerverehrung haben angedeihen lassen, noch mehr vielleicht die Stellung, welche die Lehrer und Leiter der Kirche selbst eingenommen haben.

Prinzipiell unterscheidet sich diese Stellung nur in unwesentlichen Stücken von derjenigen der Volksmassen. Nichts wäre verkehrter als die Annahme, dass die Theologen und Leiter der Kirche, weil sie mit der kirchlichen Vergangenheit besser bekannt waren und für sie das Dogma im Vordergrunde des religiösen Interesses stand, dem Märtyrerkult gegenüber eine gewisse Zurückhaltung bewahrt oder gar ihn nur deshalb geduldet hätten, weil er die Bedingungen erfüllte, die sie an die Dogmen zu stellen gewohnt waren: weil er in die Vergangenheit zurückreichte, allseits von der katholischen Christenheit geübt wurde, zudem so fest sass, dass keine menschliche Gewalt ihn hätte ausrotten können. Die Kirchenväter sind vielmehr Gönner und meist eifrige Förderer der Märtyrerverehrung aus eigner tiefer Ueberzeugung. Sie sehen in derselben nicht etwa nur ein Mittel, die glänzendsten Erinnerungen der Vergangenheit im Volke lebendig zu erhalten, den Gläubigen Vorbilder des Glaubens, der Selbstverleugnung, der Opferfreudigkeit und aller andern christlichen Tugenden vor Augen zu führen. Die Märtyrerverehrung ist vielmehr mit ihrem ganzen religiösen Denken und Fühlen in einer Weise verwachsen, dass sie von ihr gar nicht abstrahieren könnten; sie ist ein Element ihrer Frömmigkeit, an dem sie von ganzem Herzen hangen[1]. Kein Lob ist ihnen zu erhaben, wo es gilt, einen Märtyrer zu verherrlichen, keine Vorstellung zu hoch, um die Stellung auszumalen, welche die Märtyrer bei Gott im Himmel einnehmen. Sie haben zu den Märtyrern dasselbe Vertrauen wie der ungebildetste Gläubige aus dem Volke[2], sie wenden sich an sie mit ihren Bitten um Hilfe und Beistand, und an der Tatsächlichkeit der durch sie gewirkten Wunder ist auch dem aufgeklärtesten unter ihnen nie der geringste Zweifel aufgestiegen[3].

Weil die Verehrung der Märtyrer in ihrem eignen religiösen Leben eine so grosse Rolle spielt, stehen ihr die Kirchenväter selbst in derjenigen Gestalt, die sie in den unteren Volksschichten angenommen, ebenso befangen gegenüber wie den meisten andern Erscheinungen auf kirchlichem Gebiete. Sie sind geradezu blind für die Schädigungen, die sie der christlichen Frömmigkeit zufügte. Selbst den Uebertreibungen und Störungen, zu welchen der Märtyrerkult so vielfachen Anlass bot, sind sie nur selten mit der nötigen Energie entgegengetreten. Nur die Unsitte des Essens und namentlich des Trinkens an den Märtyrergräbern haben sie mit aller Entschiedenheit bekämpft[4].

---

1) Gregor. Naz., in s. Cyprianum or. 24, 3: Er habe allen Freuden der Welt entsagt, aber die Märtyrer seien seine Leidenschaft. μαρτύρων τιμαῖς ἐπιτέρπομαι καὶ ἀθλητῶν αἵμασιν ἐπαγάλλομαι.

2) Vgl. Ambrosius, de viduis 9, 55 (Migne 16, 264): Martyres obsecrandi ... Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine .. laverunt; isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum. Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere. Zahlreiche Urteile bei Theodoret, graec. affect. cur., z. B. VIII p. 912. 921 sq. Schultze.

3) S. z. B. die Aufzählung von Wundern der Märtyrer bei Augustin, civ. Dei XXII, 8.

4) S. o. S. 293 f. 319 ff.

Anderes, was ihnen zuwider war, haben sie mit dem Mantel christlicher Liebe bedeckt und zur Sprache zu bringen vermieden, um keinen Anstoss zu erregen[1]. Noch öfter haben sie in bestehende volkstümliche Gebräuche einen ihrem eigenen christlichen Standpunkte entsprechenden Sinn hineininterpretiert und überhaupt von der Märtyrerverehrung ein Bild entworfen, zu welchem die Wirklichkeit nur die äussere Form, ihre Phantasie und ihre frommen Wünsche den Inhalt geliefert haben.

2. Sie haben dies namentlich da getan, wo es galt, die Verehrung der Märtyrer gegen die Angriffe heidnischer und christlicher Gegner zu verteidigen.

Sie suchen dabei zunächst den Vorwurf zurückzuweisen, als sei die Verehrung, welche die Christen ihren Märtyrern zollen, eine unvernünftige und lächerliche. Am allerwenigsten, machen die christlichen Apologeten geltend, sind doch gerade die Heiden berechtigt, die Verehrung der Märtyrer von dieser Seite her anzufechten. Haben sie nicht selber ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit viele Tausende von sterblichen Menschen zum Range von Göttern erhoben und dabei auch solchen ihre Verehrung gewidmet, die sich der schlimmsten sittlichen Vergehen schuldig gemacht hatten[2]? Wenn sie billig denken wollten, müssten sie gerade von ihrem eignen Standpunkte aus eine Verehrung, wie sie die Christen ihren Märtyrern widmen, durchaus gerechtfertigt finden[3]. Denn sie hat lediglich solche Menschen zum Gegenstande, die sich durch ihren Mut, ihre Standhaftigkeit, ihre Mässigung und überhaupt durch ihre Tugenden ausgezeichnet haben. Solchen Menschen aber, nicht etwa Anbetung darzubringen, sondern die gebührende Ehre zu erweisen, sie nicht als Götter, wohl aber als schützende und helfende Mächte anzusehen[4], entspricht sowohl dem, was die grössten und besten unter den Dichtern und Denkern der Heiden gelehrt haben, als der alten Sitte der Heiden, diejenigen, die sich durch ihr Leben oder ihren Tod ausgezeichnet, in besonderer Weise zu ehren[5]. Der Kult, den die Christen ihren Märtyrern widmen, ist daher nicht unvernünftig; er hat vielmehr die bessere Ueberzeugung selbst

1) Doch s. einzelne scharfe Urteile oben S. 321 ff.

2) Cyrill. Al., c. Julian. VI p. 204e Aubert: Julian wirft uns vor, dass wir der Verehrung des einen Gottes πολλοὺς ἀθέους ἀνθρώπους vorgezogen hätten; das haben gerade die Griechen getan, und dazu sehr fragwürdige Menschen, 205 sq. — Asterius, hom. 10 in ss. martyres (Migne Gr. 40, 324a): Wie kannst Du uns die Ehrung der Märtyrer vorwerfen, ὃς γε μυρίους τῶν τεθνεώτων ἀνθρώπων οὐ τιμᾷς, ἀλλ' ὡς θεοὺς προσκυνεῖς, folgen Beispiele; 324c: καὶ οὕτως ἐγὼ μὲν ἀθῷος ἀπελεύσομαι τοῦ ἐγκλήματος (οὐ γὰρ προσκυνῶ μάρτυρας οὐδὲ νομίζω θεούς), σὺ δὲ πέφηνας ἐνεχόμενος τοῖς ἐγκλήμασι· ἀνθρώπους γάρ, οὐ θεοὺς προσκυνῶν ἀποδέδειξαι.

3) Theodoret, graec. affect. cur. VIII p. 902 Schultze: γελᾶτε καὶ κωμωδεῖτε τὸ τούτοις παρὰ πάντων προσφερόμενον γέρας καὶ μῦσος ὑπολαμβάνετε τὸ πελάζειν τοῖς τάφοις. 903 Das passt gerade für Griechen sicherlich nicht: τούτων γὰρ αἱ χοαὶ καὶ οἱ ἥρωες καὶ οἱ ἡμίθεοι καὶ οἱ θεοποιούμενοι ἄνθρωποι, teilweise sogar recht lasterhafter Art, 904 sqq.; 908: τί δήποτε οἱ τοσούτους νεκροὺς ὀνομακότες θεοὺς νεμεσᾶτε ἡμῖν, οὐ θεοποιοῦσιν ἀλλὰ τιμῶσι τοὺς μάρτυρας;

4) Theodoret, l. c. 904, s. vor. Anm.; 911 Sch.: οὔτε θυσίας οὔτε χοὰς τοῖς μάρτυσιν ἀπονέμομεν, ἀλλ' ὡς θείους καὶ θεοφιλεῖς γεραίρομεν ἄνδρας. 921: οὐχ ὡς θεοῖς αὐτοῖς προσιόντες, ἀλλ' ὡς θείους ἀνθρώπους ἀντιβολοῦντες καὶ γενέσθαι πρεσβευτὰς ὑπὲρ σφῶν παρακαλοῦντες. II p. 754: ἡμεῖς τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐν ἀρετῇ διαπρέψαντας ὡς ἀνθρώπους ἀρίστους γεραίρομεν, μόνον δὲ τὸν τῶν ὅλων προσκυνοῦμεν θεόν. — Cyrill. Alex., c. Julian. VI p. 203d Aubert: τοὺς ἁγίους μάρτυρας οὔτε θεοὺς εἶναί φαμεν οὔτε προσκυνεῖν εἰθίσμεθα λατρευτικῶς δηλονότι, ἀλλὰ σχετικῶς καὶ τιμητικῶς, στεφανοῦμεν δὲ μᾶλλον ταῖς ἀνωτάτω τιμαῖς ὡς τῆς ἀληθείας γενναίως ὑπεραθλήσαντας.

5) Cyrill. Alex. l. c. VI p. 204ab; X p. 336.

der Heiden für sich, und zwar deshalb, weil, so gut wie die Religion selbst, die Verehrung der grossen Toten einem in der menschlichen Natur wurzelnden Bedürfnis entspricht.

Wenn aber die pietätvolle Verehrung gewisser Toten aus allgemein menschlichen Motiven entspringt, so fällt, nach dem Dafürhalten der christlichen Apologeten, damit ein andrer gegen die Christen erhobener Vorwurf dahin, der Vorwurf, dass die Verehrung der Märtyrer einen heidnischen Ursprung habe. Nicht einmal für die äusseren Formen, in denen diese Verehrung sich vollzog, wollten die Apologeten zugeben, dass sie unter fremdem Einflusse zu stande gekommen seien. Zwar stellten sie keineswegs die Aehnlichkeit derselben mit den Formen des Heroenkults in Abrede. Da sie indessen diese Formen für selbstverständlich und ganz von selbst sich ergebend ansahen, so beeinträchtigte für sie die beiderseitige Aehnlichkeit[1] oder gar Uebereinstimmung der Kultusformen die Selbständigkeit des christlichen Märtyrerkultes keineswegs.

Indessen, sowenig sie an dieser Aehnlichkeit Anstoss nahmen, ja so sehr sie dieselbe zuweilen geflissentlich betonten, um sie als Beweis dafür geltend zu machen, dass die Formen ihres Märtyrerkultes die richtigen, der Sache entsprechenden seien, so sehr waren sie andrerseits wieder bestrebt, die Verschiedenheit des Inhalts hervorzuheben, um die Selbständigkeit und Ueberlegenheit der Märtyrerverehrung zu erweisen. Auf diese Aufgabe konzentrieren sie alle Kraft. Auf der ganzen Linie suchen sie Gegensätze zwischen dem Heroen- und Märtyrerkult aufzufinden, nirgends mit grösserer Energie als gerade da, wo solche gar nicht bestanden und die Märtyrerverehrung sich ganz in den Bahnen des Heroenkultus bewegte. In derartigen Fällen müssen natürlich rhetorische Kunstgriffe, logische Subtilitäten und Sophismen die Stelle von Argumenten vertreten. Sie verschweigen, was ihnen nicht passt, deuten und drehen an den Dingen herum, bis sie so liegen, wie sie es für ihre Zwecke brauchen, und lassen sich bei diesem Geschäft selbst dadurch nicht stören, dass sie nicht bloss mit den Tatsachen[2], sondern manchmal auch mit sich selbst in Widerspruch geraten.

Am häufigsten geben sie sich damit ab, den Unterschied zwischen den Objekten des Märtyrer- und Heroenkultes darzutun und denjenigen Vorwurf zu entkräften, der ihnen besonders nahe ging: dass den Christen ihre Märtyrer als Götter gälten. Mit Entrüstung weisen sie diese Behauptung zurück: als ob die Christen Götzendiener sein könnten! Niemand von ihnen nenne doch die Märtyrer Götter[3]! Bei solchen allgemeinen Redensarten lassen es

---

1) Vgl. Hieron., c. Vigilant. 7 (Migne 23, 346): Quia quondam colebamus idola, nunc Deum colere non debemus, ne simili eum videamur cum idolis honore venerari? Vgl. ebenda des Hieronymus Urteil über die Sitte, den Märtyrern Lichter anzuzünden: Illud fiebat idolis, et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus, et idcirco recipiendum est.

2) So Hieronymus l. c. 7, wenn er von der Sitte, den Märtyrern Lichter anzuzünden (s. o. S. 291 f.) sagt: Cereos non clara luce accendimus, sicut frustra calumniaris, sed ut noctis tenebras hoc solatio temperemus.

3) Augustin, sermo 273, 7 (Migne 38, 1251): Die Märtyrer stehen an Tugenden über den heidnischen Göttern. Et tamen nos martyres nostros pro diis non habemus, non tanquam deos colimus. Ep. 17, 5 ad Maxim. Madaur. (M. 33, 85): scias a christianis catholicis nullum coli mortuorum, nihil denique ut numen adorari, quod sit factum a Deo. — Theodoret, s. o. S. 331 Anm. 3 f.

die christlichen Schriftsteller in der Regel bewenden, es wohlweislich unterlassend, in diesem Zusammenhange auf die doch so naheliegende Frage einzugehen, ob, abgesehen von dem Namen, nicht doch eine gewisse Aehnlichkeit bestehe zwischen den göttlichen Märtyrern, den göttlichen Menschen, wie sie gewiss nicht bloss ein Theodoret[1] bezeichnete, und den göttlichen Heroen, den Untergöttern der Heiden; ob nicht die Vorstellung der Christen von dem Rang, den die Märtyrer im Himmel einnähmen, von den Vorrechten, die sie genössen, von dem Wirkungskreis, in dem sie sich bewegten, von der wunderbaren Hilfe, die sie ihren Verehrern leisteten, sich nicht mehr oder minder den Vorstellungen näherten, welche die Heiden von ihren Göttern hegten. Nur ein einziger unter den Apologeten, Theodoret, hat diese Gedanken gestreift. Und er hat dabei mit seinem Ausspruche, dass Gott an die Stelle der Götter die Märtyrer habe treten lassen[2], unwillkürlich die ganze Angelegenheit in die allein richtige Beleuchtung gerückt und gezeigt, dass selbst in der religiösen Gedankenwelt der Gebildeten die Märtyrer den Ersatz für die Götter bildeten und deren Erbe angetreten hatten.

Mit einem kaum besseren Erfolge haben sich die christlichen Apologeten mit den Formen und Arten des Märtyrerkultes beschäftigt. Auch hier kam es ihnen vor allem darauf an, die Unterschiede zwischen den christlichen und heidnischen Kulten nachzuweisen und damit den Vorwurf des Götterdienstes und der Nachahmung fremder gottesdienstlicher Gebräuche durch ihre Glaubensgenossen zu entkräften.

Den hauptsächlichsten und in ihren Augen schwerwiegendsten Unterschied finden sie darin, dass die Christen ihre Märtyrer nicht, wie die Heiden ihre Götter, anbeteten, sondern denselben, wie Cyrill und Theodoret sich ausdrücken, nur „die gebührende Ehre erwiesen“[3]. Etwas andres sei die Gottesverehrung und etwas andres die „Verehrung der Liebe und Gemeinschaft“, welche die Christen ihren Märtyrern zuwendeten, so belehrt Augustin seine manichaeischen Gegner[4]. Durch scharfsinnige Statuierung verschiedener Grade der Verehrung suchten die griechischen Theologen[5] diesen besondern Charakter der Märtyrerverehrung sicherzustellen und die Grenzen zu bestimmen, innerhalb welcher sie sich bewegen konnte, ohne in Götzendienst auszuarten. Ihr Unternehmen fand Beachtung. Allein, so wertvoll derartige Unterschiede in den Augen der Theologen sein mochten, für die grosse Zahl hatten sie wenig zu bedeuten. Denn nicht sowohl Bewunderung und Liebe und das

1) Theodoret, graec. affect. cur. VIII p. 921 Schu., s. o. S. 331 Anm. 4.
2) Theodoret, graec. affect. cur. VIII p. 923 Schu., s. o. S. 3 Anm. 1.
3) Theodoret, graec. affect. cur. VIII p. 908. 921 Schu.; Cyrill, c. Julian. VI p. 203d Aub., s. o. S. 331 Anm. 3 f.
4) Augustin, contra Faust. XX, 21 (Migne 42, 384 sq.): Colimus martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei. At illo cultu, quae Graece λατρεία dicitur, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum. — De vera rel. 55, 108 (34, 169): Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum . . . honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem. Ueber λατρεία als Gott allein zukommend: de civ. Dei X, 1; quaestt. in Heptat. I, 61 (Mi. 34, 564). — Maxim. Taurin., homil 68 (Migne lat. 57, 391): gloriosissimos fidei principes annuis solemnitatibus adorantes ipsum Dominum ac Deum nostrum, qui hujus auctor est fidei, debita religione veneramur. Cf. serm. 78 (689); 88 (708).
5) Asterius, hom. 10 in ss. martyres (Migne gr. 40, 321): ἡμεῖς μάρτυρας οὐ προσκυνοῦμεν, ἀλλὰ τιμῶμεν ὡς γνησίους προσκυνητὰς θεοῦ. οὐ σέβομεν ἀνθρώπους, θαυμάζομεν δὲ etc.

Bedürfnis, mit den verklärten Märtyrern in geistiger Gemeinschaft zu bleiben, trieb sie zu deren Verehrung an, vielmehr war es die Ueberzeugung, dass die Märtyrer mächtige Wesen seien, die den Menschen in ihren Anliegen Hilfe zu leisten vermöchten, und das Verlangen, sich ihre Macht dienstbar zu machen. Um dieser Hilfe sich zu versichern, waren aber dem grossen Haufen alle Mittel gut genug. Ganz von selbst geriet dadurch die Märtyrerverehrung in die Bahnen des alten Götterdienstes, und die von den Theologen gezogene Grenze wurde in Wirklichkeit nicht innegehalten. Höchstens von der Art der Märtyrerverehrung, wie sie sie selbst verstanden, nicht aber von dem Märtyrerkult, wie er tatsächlich zu ihrer Zeit bestand, waren daher die Apologeten berechtigt, auszusagen, dass er sich prinzipiell von der Verehrung der alten Götter unterscheide und die Verehrung des Einen Gottes nicht beeinträchtige.

Ebensowenig entsprach es vollständig den vorhandenen Verhältnissen, wenn die Apologeten in der zuversichtlichsten Weise beteuerten, dass die Christen ihren Märtyrern keine Tempel und Altäre errichteten und keine Opfer darbrächten.

Am bestimmtesten hat Augustin zu den verschiedensten Malen die Behauptung, dass die Christen ihren Märtyrern Tempel errichteten, für eine grundlose Beschuldigung der Gegner erklärt[1]. In dieser vorsichtigen Formulierung war allerdings seine Kritik berechtigt. Denn nirgends hatten die Christen grössere kultische Gebäude zur ausschliesslichen Verehrung irgend eines Märtyrers errichtet, sondern dieselben stets dem Kult ihres Gottes gewidmet. Wohl aber haben sie seit dem vierten Jahrhundert nicht bloss unzählige Memorien und Martyrien, sondern Basiliken und grossartige Kirchen, die nicht bloss die Heiden als Tempel bezeichneten, zu Ehren der Märtyrer erbaut und nicht angestanden, dieselben nach dem Namen derjenigen Märtyrer zu nennen, über deren Grab oder denen zu Ehren sie errichtet worden. Noch weniger hätte Augustin Anlass gehabt, die christliche Sitte in schroffen Gegensatz zur heidnischen zu stellen, wenn er auf die Motive eingegangen wäre, welche die grosse Zahl von Christen zur Erbauung von Denkmälern zu Ehren der Märtyrer bewogen, die, wie von ihrer eignen Seite hervorgehoben wird, an Pracht oft diejenigen übertrafen, welche die Heiden ihren Göttern und Heroen errichteten. War es doch in den meisten Fällen nicht einfach Liebe und Bewunderung, die sie leiteten, vielmehr das Bestreben, die Märtyrer günstig zu stimmen, und die Ueberzeugung, dass sie sich denen gewogen zeigen würden, die ihnen auf Erden eine ihrer hohen Würde angemessene Heimstätte schaffen und ihren Namen dadurch vor aller Welt verherrlichen würden[2].

Nur dadurch, dass er, seiner Gewohnheit gemäss, stillschweigend zwischen dem unterschied, was die Leiter der Kirche lehrten, und dem, was sie dul-

---

1) Aug., sermo 273, 7 (Migne 38, 1251): Non eis templa, non eis altaria, non sacrificia exhibemus. Non eis sacerdotes offerunt, absit, Deo praestantur. Etiam apud memorias sanctorum martyrum cum offerimus, nonne Deo offerimus? ... Quando audistis dici apud memoriam sancti Theogenis: offero tibi, sancte Theogenis? aut: offero tibi, Petre, aut: offero tibi, Paule? — De civ. Dei XXII, 10: Nobis martyres non sunt dii. Nos martyribus nostris non templa sicut diis, sed memorias sicut hominibus mortuis fabricamus, nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum et nostro. Ibid. VIII, 27, 1: Nec tamen nos martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus.

2) S. o. S. 272 f.

deten[1], war Augustin in der Lage, die Behauptung der Gegner, dass, wie die Anhänger der alten Religion ihren Göttern, so die Christen ihren Märtyrern Altäre errichteten, als eine Verleumdung abzuweisen[2]. Die Kirche hat in der Tat den Märtyrern keine Altäre geweiht. Allein dadurch, dass sie an den Gräbern der Märtyrer Abendmahlstische aufstellte, diese Tische meist Altäre nannte und bisweilen nach dem Namen der Märtyrer bezeichnete, an deren Grab sie errichtet waren, hat sie selber dazu beigetragen, das Vorurteil zu befestigen, dass der christliche Altar mit der Verehrung des betreffenden Märtyrers in irgend einer Verbindung stehe. Wie fest aber der Glaube sass, dass ein Altar zur Verehrung des Märtyrers gehöre, ergibt sich aus den vielen Altären, die im vierten und fünften Jahrhundert über neu entdeckten Märtyrergräbern auf freiem Felde errichtet worden sind[3]: es erschien dies unumgänglich als erster Schritt zur Einführung der Verehrung des neuen Heiligen.

Genau wie mit den Altären verhält es sich mit den Opfern[4]. Augustin hat sich die Widerlegung der gegnerischen Behauptung, die Christen brächten ihren Märtyrern Opfer dar, ausserordentlich leicht gemacht. Er hält ihnen des öftern die Frage vor: Wo habt ihr je gehört, dass ein Bischof auf dem Grabe eines Märtyrers, am Altare stehend, gesagt hätte: wir bringen Dir, Petrus, Paulus, Cyprianus, das Opfer dar? Was geopfert wird, wird nur Gott geopfert![5]. Hiermit ist für Augustin, der nur ein Opfer kennt, das Opfer der Eucharistie, die Anklage erledigt. Er sieht nicht oder will nicht sehen, dass seine Gegner bei ihren Anklagen etwas ganz anderes im Auge haben: wenn vielleicht auch nicht jene Geldgaben, welche von den Christen in so grosser Zahl den Märtyrern dargebracht wurden und für viele die Bedeutung von Opfern haben mochten[6], so doch jedenfalls jene Mahlzeiten[7], welche von den Verehrern der Märtyrer an deren Grabe gehalten wurden und genau den Charakter der heidnischen Opfermahlzeiten behalten hatten. Wohl war diese Sitte von den Leitern der Kirche bekämpft worden[8]. Allein da sie trotzdem kräftig fortblühte, waren die Gegner wohl berechtigt, sie als Element der Märtyrerverehrung anzusehen und aus ihrem Vorkommen den Schluss zu ziehen, dass der Märtyrerkult auch in diesem Stücke mit der heidnischen Sitte über-

---

1) Augustin, ep. 55, 19, 35 (Migne 33, 221): ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta multa tolerat; ep. 17, 5 (33, 85) mit Bezug auf die comessationes et ebrietates an Märtyrergräbern: foeditates, quas Africana ecclesia in multis patitur, in paucis gemit.

2) Augustin, sermo 273, 7, s. o. S. 334, 1; contr. Faust. XX, 21 (Migne 42, 384): ita ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari aliquando dixit: offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cypriane? Sed quod offertur, offertur Deo.

3) S. o. S. 274. 279.

4) Theodoret, graec. affect. cur. VIII p. 911 Schultze: ἡμεῖς οὔτε θυσίας οὔτε μὴν χοὰς τοῖς μάρτυσιν ἀπονέμομεν.

5) Augustin, sermo 273, 7; contr. Faust. XX, 21; de civ. Dei XXII, 10, s. o. S. 334, Anm. 1; ibid. VIII, 27, 1: Quis audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum dicere in precibus: Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule vel Cypriane?

6) S. o. S. 294 f.

7) S. o. S. 293 f. und 319 ff. Vgl. Augustin, civ. Dei VIII, 27: Quaecumque adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra vel sacrificia mortuorum tanquam deorum. Quicunque etiam epulas suas eo deferunt (s. darüber oben S. 293, 3). . . . Non autem esse ista sacrificia martyrum novit, qui novit unum, quod etiam illic offertur, sacrificium christianorum.

8) S. o. S. 319 ff.

einstimme.

Während sich die Kirchenlehrer den Beschuldigungen gegenüber, dass der Märtyrerkult unvernünftig sei und sich in den Bahnen der alten Gottesverehrung bewege, stets sehr empfindlich gezeigt haben, haben sie es nur selten nötig befunden, ihn gegen einen dritten Vorwurf in Schutz zu nehmen, gegen die Behauptung, dass er der ursprünglichen christlichen Ueberlieferung zuwider sei.

Nur gelegentlich haben daher einzelne christliche Schriftsteller seinen Einklang mit den Heiligen Schriften darzutun unternommen, nicht zuletzt wohl zur Widerlegung der Juden, die von den ersten Zeiten an die Märtyrerverehrung mit ihrem Hasse verfolgt und noch im fünften Jahrhundert mit biblischen Argumenten bekämpft zu haben scheinen. Die Zulässigkeit des Reliquiendienstes beweisen sie damit, dass Moses und Josua die Gebeine Josephs und der Patriarchen aus Aegypten nach dem heiligen Lande übergeführt haben und dass die bereits bestatteten Gebeine Elisas einen Toten, der mit ihnen in Berührung kam, wiederzuerwecken vermochten[1]. Welch wunderbare Kraft in einem Tuchlappen enthalten sein könne, zeige die Geschichte von dem Mantel des Elias[2]. Im Neuen Testamente legen sie besonderes Gewicht auf die Schweisstücher des Paulus, welche die Dämonen in die Flucht getrieben, und auf die Erzählung von dem wunderwirkenden Schatten des Apostels. Ueberhaupt seien die biblischen Wunder der beste Beweis für die höhere Macht der Märtyrer: denn wenn schon sterbliche Menschen solche Taten zu wirken im stande sind, wieviel grössere mögen sie nun ausrichten können, nachdem sie Gott für würdig befunden, unter dem himmlischen Altare ihren Platz einzunehmen.

Indessen kommen diese und derartige Argumente viel zu selten vor und werden viel zu kurz abgetan, als dass ihnen die christlichen Schriftsteller besondre Beweiskraft hätten zuerkennen können. Ungleich mehr hatte es für sie zu bedeuten, dass der Märtyrerkult in das höchste kirchliche Altertum zurückreichte, dass er sich zu allen Zeiten der Zustimmung, ja der Gunst der als orthodox geltenden Kirchenlehrer zu erfreuen gehabt hatte. Er hatte also die Autorität der Kirche für sich und bedurfte somit keiner weitern Begründung, um als kirchlich oder christlich zu gelten. Wie nur irgend etwas gehörte er daher zu dem, was die Kirchenväter unter Christentum verstanden. Wohl haben sie nie zu behaupten gewagt, dass die Anerkennung und Ausübung des Märtyrerkultes notwendig sei zur Erlangung der Seligkeit. Aber als einen andern Dogmen und kirchlichen Satzungen gleichwertigen Glaubensartikel werden sie ihn gewiss betrachtet haben, und Gennadius[3] wird nicht der einzige gewesen sein, dafür zu halten, dass, wer die Märtyrer nicht in aller Aufrichtigkeit ehre, aufgehört habe, ein Christ zu sein, und zu den Gesinnungsgenossen des Erzketzers und Gotteslästerers Vigilantius gehöre.

1) Constitt. apostt. VI, 30; Asterius, hom. 10 in ss. martt., Migne Gr. 40, 325 d. 328 a.

2) Asterius, l. c. 328 c.

3) S. o. S. 329 Anm. 8.

Drittes Buch.

Die Asketen und die bischöflichen Heiligen.

Erstes Kapitel.

Die Entstehungsbedingungen der Mönchslegende.

Die Mönchslegende als Produkt mönchischer Kreise. — Die Mönchslegende als Erzeugnis des christlichen Volkes. — Der Anteil der Mönchshistoriker an der Ausbildung der Legende.

1. In den letzten Dezennien des vierten Jahrhunderts hat sich im altchristlichen Heiligenkult eine Wandlung vollzogen, die für seine spätere Entwicklung von der grössten Bedeutung werden sollte. Den bis dahin ausschliesslich verehrten Märtyrern gesellte von dieser Zeit ab das christliche Volk verklärte Asketen bei, die durch ihre Lebensart, ihre Tugenden und ihre Taten sich in ganz besonderer Weise unter ihren Genossen hervorgetan hatten, und übertrug auf sie sowohl die grösste Zahl der betreffs der Märtyrer geltenden Vorstellungen, als auch beinahe den gesamten bei deren Verehrung gebräuchlichen kultischen Apparat.

Es hat zwar diese Erweiterung des Heiligenkults weder das Ansehn, in welchem die Märtyrer standen, noch auch das Mass der Verehrung, die sie genossen, in irgend einer Weise beeinträchtigt. Der Märtyrerkult blieb in ungeschwächter Kraft bestehen, ja nicht einmal die Sehnsucht der weitesten Kreise nach der Entdeckung verschollener Märtyrer und der Erlangung ihrer Gebeine haben die neuen Heiligen zu vermindern vermocht. Ihre Zahl war übrigens eine geringe. Der unübersehbaren Menge der Märtyrer standen sie als ein kleines Häuflein gegenüber, und eine Nebenbuhlerschaft konnte um so weniger entstehen, als der neue Kult gleich von Anfang an sich in den Bahnen des alten bewegte und sich mit ihm zur Einheit schien verschmelzen zu wollen.

Indessen, wenn auch nicht in der Praxis, so bedeutet um so mehr im Prinzip die beginnende Verehrung der Asketen eine Neuerung von sehr grosser Tragweite. Sie bedeutet nämlich das Ende der Ausnahmestellung, welche man bis dahin lediglich den Märtyrern, auf Grund der besondern Verdienste, die sie sich erworben, und der göttlichen Verheissungen, die sie empfangen, zuerkannt hatte, die Erweiterung der bis dahin geltenden Kategorie der übermenschlichen Verdienste, die Eröffnung einer neuen Türe, durch welche ein-

fache Menschen in die obersten Regionen des Himmels eindringen und zu einer einzigartigen Machtstellung bei Gott gelangen konnten. Es ist ein neuer Sieg des antiken Geistes über den Geist des ursprünglichen Christentums, das Durchbrechen der letzten Dämme, welche die Kirche gegen die in ihrem Schoss beständig ansteigende Flut der antiken Denkart geschützt hatten.

Trotzdem sich die beginnende Verehrung der Asketen als prinzipielle Neuerung erweist, ist dieselbe doch nirgends auf irgend welchen nennenswerten Widerstand gestossen. Ja, sie hat sich mit einer ungleich grösseren Leichtigkeit eingebürgert, als selbst der Märtyrerkult. Das christliche Volk und seine Leiter haben geradezu gewetteifert, die neuen Heiligen den alten nahe zu bringen und jeden Unterschied in ihrer Wertschätzung sowie in ihrer Verehrung auszugleichen.

Die Erklärung dieser Tatsache bietet uns mit einer seltenen Deutlichkeit die Mönchsgeschichte in ihren ältesten Urkunden. Und zwar ist es gerade jene ihre Eigentümlichkeit, welche ihre Verwertung als Geschichtsquelle im engeren Sinne des Wortes so sehr erschwert, jene beständige Vermischung historischer und sagenhafter Bestandteile, in der sie sich gefällt, die ihr für die Geschichte des beginnenden Asketenkults einen geradezu unschätzbaren Wert verleiht. Denn jene idealisierten und oft ins Uebermenschliche erhobenen Mönche, mit welchen sie sich befasst, bilden nicht bloss einen vorzüglichen Gradmesser für die einzigartige Wertschätzung, welche das asketische Lebensideal in der nachconstantinischen Zeit genoss, für die Zuversichtlichkeit, mit welcher man an seine Realisierung glaubte, für die Verehrung und die Liebe, die man denjenigen entgegenbrachte, die es erreicht oder auch sich ihm nur genähert zu haben schienen, in andern Worten für die Stimmung, aus welcher die Asketenverehrung hervorgegangen ist — sondern sie stellen geradezu das Objekt dar, auf welches diese Verehrung sich bezogen hat.

So wenig in der Tat die Märtyrerverehrung dem historischen Märtyrer gilt, so wenig gilt die Asketenverehrung dem historischen, vielmehr nur dem durch die Legende verklärten und in eine höhere Daseinssphäre erhobenen Asketen.

Wie die Märtyrerlegende, so ist auch die Mönchslegende entstanden unter dem Eindruck, den gewisse Persönlichkeiten ausgeübt haben, in welchen religiös-sittliche Ideale, die ihrer Zeit als die höchsten galten, in mehr oder minder vollständiger Weise sich verkörpert zu haben schienen. Allein während die Elemente der Märtyrerlegende nur zum geringsten Teil den Märtyrern selbst ihren Ursprung verdanken, entstammen sowohl der grösste Teil des Stoffes, den die Mönchslegende bietet, als ganz im besonderen die wichtigsten Motive, die in ihr variiert werden, den mönchischen Kreisen selbst.

Es ergibt sich dies mit hinlänglicher Sicherheit aus der Beschaffenheit der Legende selbst. Denn es verrät dieselbe, als Ganzes betrachtet, bei all ihrem sonstigen phantastischen Wesen eine solche genaue Kenntnis des mönchischen Lebens und seiner Bedingungen, erschöpft so sehr alle denkbaren Situationen, in die ein Büsser jener Zeit geraten konnte, bietet innerhalb eines engen Rahmens eine solche Mannigfaltigkeit von charakteristischen Einzelzügen, variiert die wenigen Motive, über die sie verfügt, mit einer solchen Virtuosität, dass sie nur in Kreisen entstanden sein kann, die nicht bloss das

mönchische Leben ganz genau kannten, sondern deren gesamte geistige Tätigkeit ausschliesslich dem mönchischen Leben, dessen Bedingungen und Erscheinungen zugewandt gewesen ist.

Bei der Entstehung und Ausbildung der Legende in diesen Kreisen sind, aller Wahrscheinlichkeit nach, zunächst unmittelbar praktische Interessen wirksam gewesen. Bereits der Ahnherr des Mönchtums hat, um sich in der Kunst des asketischen Lebens zu fördern, die eifrigsten Büsser seiner Zeit aufgesucht, um von einem jeden das zu erlernen, worin er es gerade den anderen zuvortat: von dem einen den Eifer im Gebet, von den andern das Wachen, das Fasten, die Bekämpfung des Schlafes, oder die Demut und Freundlichkeit. Nach Art der klugen Bienen brachte er eine reiche Beute an Eindrücken in seine Zelle zurück und bemühte sich sodann, die Tugenden aller nachzuahmen[1]. Nicht anders als Antonius haben dessen Nachfolger stets ein sehr lebendiges Interesse für alle Asketen bezeugt, die in irgend einer Weise sich in ihrem Berufe auszeichneten. Sie haben sie aufgesucht, um Zeugen ihrer Lebensweise zu sein und von ihnen gleichsam das Ergebnis ihrer Erfahrungen und ihres Nachdenkens zu vernehmen. Und nicht bloss suchten sie zu diesem Zwecke die benachbarten Mönche auf, sondern die eifrigsten scheuten oft nicht vor den Mühen langer und beschwerlicher Reisen zurück, um die Männer, von deren strenger Lebensweise und Tugenden sie bis dahin nur gehört, mit eigenen Augen zu sehen und von ihnen zu lernen[2] oder auch nur einen jener Aussprüche[3] zu vernehmen, die in den mönchischen Kreisen mit so grossem Eifer gepflegt und inständig verlangt wurden[4]. Es ist daher in der Nähe der berühmtesten Mönche ein beständiges Kommen und Gehen fremder Brüder. Durch diesen Verkehr der einzelnen Mönche und Mönchszentren untereinander kamen aber unter den Asketen, zunächst denen derselben Gegend, gemeinsame Traditionen zu stande. Aus der grossen Zahl der Mönche erhoben sich einzelne besonders bedeutende und typische Figuren, die in dem Masse, als die Kunde ihrer asketischen Leistungen und ihrer Tugenden von Mund zu Mund ging und die zeitliche oder auch nur die räumliche Entfernung[5] ihre wirkliche Physionomie verwischte, in der Phantasie ihrer Genossen

1) Athanasius, Vita Antonii 3 f.

2) Apophthegmata Patrum (Migne, Ser. graec. 65) p. 169. 321. Verba Seniorum bei Rosweyd, Vitae Patrum (1615) L. VII, 12 n. 4; 18 n. 2; 19 n. 3; VI, 2 n. 10. Apophthegmes sur Saint Antoine bei Amélineau, Histoire des monastères de la Basse Egypte (Annales du Musée Guimet XXV) S. 19. (Paphnutius), Vita s. Onuphrii 1; Sophronius, Vita s. Mariae Aegyptiacae 1.

3) In welch hohem Ansehen die aus Aussprüchen über das mönchische Leben, Sentenzen, Betrachtungen und Anekdoten bestehenden Apophthegmen gestanden, beweisen die seit dem vierten Jahrhundert unternommenen (Sokrates, Hist. eccles. IV, 23) und gegen Ende des fünften Jahrhunderts bereits in grosser Zahl kursierenden (Apophth. Patr., Migne 65 p. 73) Sammlungen derselben. Die wichtigsten der uns überkommenen sind die von Cotelier zuerst veröffentlichten Apophthegmata Patrum (Migne l. c.), sodann die Verba Seniorum, die das III., V. und VI. Buch von Rosweyds Vitae Patrum bilden, schliesslich die Λειμών, Pratum spirituale betitelte Sammlung des Moschus (Migne gr. 87, 3, 2852 sqq., bei Rosweyd Buch X).

4) Eine grosse Anzahl von Apophthegmen wird eingeleitet durch Wendungen wie: Es kamen Brüder zu diesem oder jenem Vater, und einer von ihnen sprach: εἰπέ μοι ῥῆμα oder εἰπέ μοι λόγον, s. Apophth. Patrum p. 82; 89; 120; 128; 192; 248; 260; 271; 273; 281; 283; 372; 393; 397; 404; 416; 433. Verba Seniorum in Vitae Patrum ed. Rosweyd V, 15 n. 43; VI, 4 n. 11; Cassian., Collationes X, 4.

5) Evagrius bei Sokrates, Hist. eccles. IV, 23; Apophth. Patr. p. 184. 272; Vit. Patr. III n. 181; VI, 3 n. 4; VII, 28 n. 4; Rufin., Histor. Monach. 9; Palladius,

über das Mass der gewöhnlichen Menschen hinauswuchsen und entweder zu Virtuosen auf irgend einem Gebiet der asketischen Kunst, oder zu Typen einzelner mönchischer Tugenden, oder gar zu Verwirklichern des mönchischen Ideals in seinem ganzen Umfang wurden.

Wie frühe indessen mit derartig idealisierten Mönchsfiguren sich noch andere Züge, Wunderwirkungen und übernatürliche Erlebnisse verbunden haben, zeigt wiederum die Lebensbeschreibung des Antonius. Wenn sie schon von ihrem Verfasser als ein Abriss der Askese gedacht und für solche bestimmt war, die dem Beispiel des Meisters nacheifern wollten[1], enthält sie nichtsdestoweniger eine nicht geringe Anzahl von Wundergeschichten. Ebensowenig schliesst in den anderen Mönchsgeschichten der praktische Zweck, den sie in erster Linie zu verfolgen vorgeben[2], eine weite Berücksichtigung der Wunderberichte aus. Das Wunder bildete eben einen integrierenden Bestandteil der Geschichte eines jeden irgendwie hervorragenden Mönchs. Die massenhafte Produktion von Wundergeschichten, die diese Tatsache voraussetzt, erklärt sich übrigens ohne Schwierigkeit, sobald man bedenkt, wie phantastisch und mit Wunderstoffen geradezu gesättigt die geistige Atmosphäre war, in der die Geschlechter der nachconstantinischen Zeit lebten, wie der Wunderglaube selbst von den aufgeklärtesten Kirchenmännern gehegt und gepflegt wurde, wie aber ganz im besonderen die mönchischen Kreise den denkbar fruchtbarsten Nährboden für die Hervorbringung derartiger geistiger Erzeugnisse bilden mussten.

Denn einmal waren es nur ganz wenige Vorstellungen, welche das Denken der Mönche beschäftigten. Es bewegt sich innerhalb der denkbar engsten Grenzen. Dafür befasst es sich um so energischer und unausgesetzter, wie dies mit der ihnen eigenen Deutlichkeit und Zuverlässigkeit die Aussprüche der Väter beweisen, mit den Aufgaben und dem Wesen des mönchischen Lebens und mit den konkreten Gestaltungen, die dasselbe bei einzelnen Standesgenossen angenommen hat. Die von ihm unmittelbar aufgenommenen Eindrücke aber wie die ihm durch die Vermittelung anderer zugekommenen Stoffe ist der Mönch umsomehr geneigt, in einer Weise umzubilden, die seinem hohen Standesgefühl sowohl als seiner Vorliebe für das Phantastische entspricht, als er nicht bloss in allen Brüdern, die sich im mönchischen Leben hervortun, mehr oder minder ebenbürtige Genossen jener Helden der heiligen Geschichte erblickt, an welchen Gott sich durch Wunder verherrlicht und durch die er Wunder gewirkt, sondern noch dazu über Erfahrungen verfügt, die ihm die übernatürlichen Vorgänge als beinahe alltägliche Dinge erscheinen lassen. Diese Erfahrungen sind nun allerdings das Produkt eines, wenn nicht krankhaften, so doch momentan gestörten Seelenlebens; sie sind veranlasst durch jene Halluzinationen, die infolge der vielen Misshandlungen, die der Mönch seinem Geist und seinem Körper angedeihen lässt, der Entbehrungen, die er sich auferlegt, des Fastens und Wachens, in denen er sich übt, der Schrecken der Einsamkeit, die er aufgesucht, nicht zuletzt der Furcht vor den Dämonen, die ihn quält, sich gerade im Leben der eifrigsten Büsser so oft einstellen.

Histor. Laus. 150; Vie de Jean Kolobos, Annales du Musée Guimet XXV S. 406.

1) Athanasius, Vit. Anton. Prolog und 94.

2) Rufin, Prol.; Palladius, Prol.; Theodoret, Historia religiosa 30; Sulpicius Severus, Vita Martini 1; Vita Frontonii, Prol.; Vita Euphrasiae 35; Jacobus Diaconus, Vita Pelagiae, Prol.

Allein da der Mönch sich des subjektiven Charakters seiner Halluzinationen nicht bewusst wird, gelten sie ihm ihrem Inhalte nach als Realitäten, die sich in keinem Stücke von den Tatsachen des gewöhnlichen Lebens unterscheiden [1]. Er glaubt daher ganz bestimmt an die Wirklichkeit seines Verkehrs mit der Geisterwelt. Mit leiblichen Augen sieht er die Dämonen, die Engel, die Heiligen, wie sie sich ihm nahen, ihn zu versuchen oder in seinem Kampfe zu stärken [2]. Er hört ihre Stimme, wie wenn es die Stimme von Menschen von Fleisch und Blut wäre [3]. Er verspürt ihre Einwirkung auf seinen Leib und erlebt als Wirklichkeiten eine Reihe von wunderbaren Vorgängen [4], ohne je im geringsten zu ahnen, dass er nur ein Spielball seiner betörten Sinne ist. Je öfter aber derartige Halluzinationen sich bei ihm einstellen, desto vollständiger geht ihm jedes Verständnis für die wirklichen Bedingungen des Lebens verloren. Er lebt sich in eine Welt ein, die ganz anders geartet ist als die, in welcher die anderen Menschen sich bewegen. Unter derartigen Verhältnissen mussten alle irgendwie aussergewöhnlichen Ereignisse im Leben seiner Genossen sich in seinem Geiste sofort ins Wunderbare umsetzen, musste er seine eigenen Erlebnisse und Taten als Wunder empfinden, die er erfahren

---

1) „In der Halluzination . . . werden durch innere Vorgänge innerhalb des Organismus die Sinnesnerven in der Länge ihrer Leitung bis zum Zentrum wirklich gereizt, diese Reize vom psychischen Organ perzipiert und von gewissen durch den psychischen Mechanismus gegebenen Vorstellungen apperzipiert. Der Erfolg dieser Apperzeption ist es dann, dass der Inhalt der so entstandenen, gegenwärtig im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen für tatsächlich gehalten, d. h. die innere Vorstellung mit einem äussern Objekt übereinstimmend und durch dieses erzeugt angesehen wird. Dafür, dass hier die falsche Apperzeptionstätigkeit wirklich mit physiologischen Reizen der Sinnesnerven verbunden und von ihnen erregt wird, spricht schon die Tatsache, dass die Halluzinierten sich so nachdrücklich auf die sinnliche Deutlichkeit und Gewissheit ihrer angeblichen Wahrnehmungen berufen, dass sie sie von blossen Gedanken- und Erinnerungsbildern deutlich unterscheiden.“ (Lazarus, Zur Lehre von den Sinnestäuschungen: Zeitschrift für Völkerpsychologie Bd. V, 1868, S. 127).

2) Unter allen Sinnestäuschungen stellen sich derartige Gesichtshalluzinationen am häufigsten nicht bloss bei Irrsinnigen, sondern bei gewissen Menschen ein, die sonst „durchaus vernünftig“ und „körperlich und geistig ganz gesund“ sind (Hoppe, Erklärung der Sinnestäuschungen bei Gesunden und bei Kranken 1888, S. 82. 89), wo immer nur bei einer gewissen Praedisposition das Nervensystem infolge von Ueberarbeitung, Erschöpfung, Fasten u. dgl. überreizt wird. Je nach dem Medium, in welchem der Halluzinierte lebt, nach der Beschaffenheit des Inhaltes seines geistigen Lebens sind die Gehirnbilder beschaffen, die infolge eines innern Reizes ins Sehfeld wandern (Mayer, Die Sinnestäuschungen 1869, S. 115) und auf den Gesichtssinn wie objektive tatsächliche äussere Erscheinungen einwirken. Alle jene Erscheinungen von guten und besonders bösen Geistern, die im Leben der Mönche eine so grosse Rolle spielen, dürften sich daher alle als Gesichtshalluzinationen erklären lassen (s. Archambaud bei Ellis, Traité de l'aliénation mentale 1840 S. LXXVIII ff.; vgl. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie 1894, S. 264). Aber auch die Prophetie der Mönche ist in den meisten Fällen nicht anders denn als Gesichtshalluzination aufzufassen, als ein Sehen von Dingen, die noch in der Zukunft liegen. Vgl. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder (1881) I S. 156 ff.

3) Ueber Gehörhalluzinationen s. Hoppe S. 178 ff., 182, 202; Mayer S. 141 ff.

4) Parallelen zu den Misshandlungen, welche die Mönche seitens der Dämonen erfuhren, bei Hoppe S. 257; zu ihrem Riechen des höllischen Gestanks Mayer S. 238, Ellis 185, Hoppe 284; zu ihrem Essen himmlischer Speise Ellis S. 184; zu ihren Halluzinationen in der Geschlechtssphäre, Versuchungen, Succubi und Incubi Hoppe S. 238, 283, Ellis 193; zu ihren Gefühlshalluzinationen des Schwebens Hoppe S. 67, 106, besonders Rochas, La lévitation ou l'enlèvement des corps, Revue scientifique Bd. XXXVI (1885) S. 336 ff., wo mehrere Dutzende, übrigens leicht zu vermehrender Beispiele jener Erhebungen und Entrückungen, wie sie auch die Mönche erfahren, zusammengestellt sind.

oder gewirkt[1]. Was aber einmal ein Mönch erlebt, erträumt oder, was mitunter auch vorgekommen, erlogen[2] hatte, das konnte er nicht leicht für sich behalten[3]. Seine Genossen nahmen es um so williger auf und verbreiteten es um so eifriger weiter, jemehr es den Bedürfnissen ihrer Phantasie entsprach und sie in der Ueberzeugung bestärkte, dass alle, die sich in ihrem Beruf hervorgetan, einen Gegenstand der besonderen Liebe und Fürsorge Gottes bildeten[4].

2. Indessen, wenn auch die bei weitem grössere Zahl von Elementen, aus welchen die Mönchslegende besteht, sich lediglich als geistiges Erzeugnis der Mönche selbst begreifen lässt, so fehlt es keineswegs ganz an Stoffen, die einen anderen Ursprung verraten. Neben den Mönchen müssen daher an dem Zustandekommen der Mönchslegende noch andere Kreise mitgewirkt haben.

Vor allen anderen das christliche Volk. Denn geradezu mit Notwendigkeit musste sich die Aufmerksamkeit der Massen den Mönchen zuwenden. Haben doch zu allen Zeiten eine absonderliche Lebensweise, eine offen zur Schau getragene Weltverachtung, freiwillig übernommene Büssungen und Kasteiungen die Blicke der grossen Zahl auf sich gezogen, ihre Phantasie beschäftigt und zur Entstehung der mannigfaltigsten Gerüchte die Veranlassung gegeben. Nun aber waren die christlichen Mönche so zahlreich vorhanden, dass das Volk sie gar nicht hätte ignorieren können. Durch die Strenge ihrer Lebensweise übertrafen sie alle früheren und alle zeitgenössischen Büsser. Ihre Weltabgeschiedenheit und das geheimnisvolle Halbdunkel, das infolgedessen über ihrem gesamten Dasein schwebte, bildete einen weiteren Anreiz für die Neugierde der Menge. Jedwede Kunde von diesen Sonderlingen, die in die Oeffentlichkeit drang, musste daher eine bereitwillige Aufnahme finden. Umsomehr als alles, was von ihnen bekannt wurde, ihre Selbstpeinigungen, ihre Dämonenkämpfe, ihre Wunder, durchaus dem Geschmack eines Geschlechtes entsprach, das sich schon längst nur noch am Romanhaften, Phantastischen und Wunderbaren erfreute und das, seitdem man ihm seine heidnischen Fabeln genommen, immer mehr in den Erzeugnissen der apokryphen Lite-

1) Es dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, dass die hervorragendsten Mönche nicht bloss ihren Zeitgenossen als Wundertäter gegolten, sondern dass sie selbst sich als Wundertäter angesehen haben (vgl. Usener, Der h. Theodosios 1890, S. XXI), eine Ueberzeugung, die um so weniger auffällig ist, als sie zu allen Zeiten, wenn auch nicht gerade in diesem Umfang, zutage getreten ist. Der Glaube der Mönche an ihre übernatürliche Begabung konnte sich übrigens, selbst abgesehen von den Erlebnissen im Zustande der Halluzination, auf gewisse Tatsachen stützen, die sich in ihrem Leben oft wiederholten, wie das zufällige Eintreffen von Dingen, die sie erschaut oder von Gott erbeten, besonders aber zahlreiche durch geistige Einwirkung herbeigeführte Krankenheilungen.

2) Hieronymus, Epist. 125, 19, vgl. Vita Pauli 1.

3) Wie wenig man berechtigt wäre, sich die Mönche als grosse Schweiger vorzustellen, beweisen nicht nur die vielen Hunderte ihnen zugeschriebener Apophthegmata, sondern noch die gesellschaftlichen Zustände, die diese ganze Literaturgattung voraussetzt.

4) Aus diesem Grunde gehören die Wundergeschichten zu den festesten und naturwüchsigsten Bestandteilen der mönchischen Ueberlieferung und beanspruchen, sowohl vom historischen als psychologischen Standpunkt aus betrachtet, ein hohes Interesse. — „Ich gestehe, dass gerade dadurch diese Geschichten auf mich besondern Reiz ausgeübt haben, weil sie mich an eine Stätte führten, wo man die Wunderblume der Sage vor seinen Augen wachsen sehen kann. Wir erkennen, wie rasch, wie unwillkürlich und notwendig, bei gesteigerter religiöser Empfindung, ein Erlebnis sich in Mythus umsetzt“: Usener, Der h. Theodosios S. XXI.

ratur, besonders aber in der Märtyrerlegende die Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse suchte und fand. Mit dieser Märtyrerlegende hielt aber die Mönchslegende nicht bloss in jeder Beziehung den Vergleich aus, sondern sie übertraf sie entschieden an Interesse. Wohl bewegte auch sie sich innerhalb eines sehr engen Rahmens und waren es nur wenige Motive, über die sie verfügte. Dafür aber bot sie ein unmittelbares Interesse. Die Dinge, von welchen sie erzählte, gehörten nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart an. Die Peinigungen, die sie schilderte, waren wohl weniger grausig als die, mit welchen die Märtyrerlegende operierte, dafür aber waren sie in ihren Wirkungen einem jeden aus eigener Erfahrung bekannt. Ihre Wunderberichte endlich mussten um so mehr Gefallen erregen, als sie als Beweis dafür gelten konnten, dass die Wunderkräfte noch nicht ausgestorben waren, sich vielmehr energisch in der Gegenwart bekundeten.

Selbst wo christliche Zeitgenossen den Mönchen nur das Interesse entgegenbrachten, das sie auch sonst allem Aussergewöhnlichen zuwandten, versäumten sie kaum eine Gelegenheit, etwas neues von den Büssern zu hören, wäre es auch nur gewesen, um ihre Neugierde zu befriedigen [1].

Ungleich grösser jedoch war das Interesse, das eine jede Kunde von den Mönchen bei denjenigen erweckte, die, unter dem Einfluss des asketischen Zeitgeistes stehend und durch die Leiter der Kirche belehrt, im Mönchtum die höchste Form des christlichen Lebens erblickten. Für diese waren die Mönche nicht bloss Büsser und Wundertäter, sondern Musterchristen, Menschen, die, weil sie alles Irdische verachtet, um sich in den Dienst Gottes zu stellen, für seine Sache gegen die bösen Mächte zu kämpfen, seinen Namen durch ihre Lebensweise und ihre Tugenden zu verherrlichen, sich auf eine höhere Stufe erhoben hatten, Gott näher standen als sonst irgend jemand auf Erden. Die Mönche bildeten daher für sie nicht bloss einen Gegenstand der Neugierde, sondern des Stolzes, der Verehrung und der Liebe. Unter dem Einfluss dieser Gefühle haben viele Tausende von Weltchristen die Mönche in ihrer Einsamkeit aufgesucht, um sie mit eigenen Augen zu schauen, sich an ihrem Leben und an ihrem Worte zu erbauen, zugleich meist auch, um von ihnen die Erfüllung irgend eines Wunsches zu erlangen. Welcher Art aber die Eindrücke gewesen sind, die derartig gesinnte Besucher von den Wüstenheiligen empfangen haben, lässt sich unschwer erraten. Denn wenn man erwägt, wie selbst die gebildetsten und aufgeklärtesten unter den christlichen Schriftstellern sich unfähig erwiesen haben, sogar dasjenige Mönchtum, innerhalb dessen sie mitunter eine längere Zeit verlebt, anders anzuschauen als durch das Medium ihrer idealisierenden Vorurteile, wie sie in ihm fast nirgends Schatten, wohl aber überall Licht entdecken, wie sie die unglaublichsten Dinge, die ihnen zu Ohren gekommen, für wahr halten und als gesicherte Tatsachen weiterverbreiten, so wird man kaum annehmen dürfen, dass die ungebildete Menge sich nüchterner verhalten und nicht in noch kritikloserer Weise alles bewundert und angenommen habe, was ihr bei den Wüstenheiligen zu sehen und zu hören vergönnt war. In ihre Heimat zurückgekehrt sind diese Mönchspilger aber gewiss zu eifrigen Verbreitern der Mönchsgeschichte und Mönchs-

1) Sulp. Severus, Dial. III, 1: Viele Laien wollten die Erzählung der Taten des h. Martin mit anhören, doch wies man sie zurück, quia ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt.

legende geworden.

Indem ihre Berichte von Mund zu Mund gingen[1], konnten sie aber unter den damals gegebenen Verhältnissen nicht anders als sich umzugestalten und neue Elemente in sich aufzunehmen. Denn wo die Neugierde und das Interesse an den Helden eine Ueberlieferung in dem Masse anregt, wie dies in christlichen Kreisen in Betreff der Mönche der Fall war; wo die im Umlauf sich befindenden Stoffe, weil verschiedenartigen Quellen entstammend, eine so chaotische Masse bilden, dass sie nach Willkür vermehrt und geformt werden können; wo zudem jeder Sinn für Geschichte, ja selbst für die wirklichen Bedingungen des Lebens fehlt und die Phantasie die alleinige Herrschaft führt, da bedeutet notwendiger Weise die mündliche Fortpflanzung eines Stoffes soviel wie sein äusseres Wachstum und seine innere Umbildung. Aus diesem Grunde hat die Mönchslegende in den christlichen Volkskreisen vielfach dasselbe Schicksal erlebt wie die, ihr übrigens in allen Stücken wahlverwandte, Märtyrerlegende.

Wie diese hat sie zunächst Erweiterungen erfahren, durch realistische Ausmalung gegebener Situationen, durch Verdichtung und Umdeutung ursprünglich anders gemeinter Züge, durch Variierung gewisser Themata, nicht zuletzt durch einfache Uebertragung von Eigentümlichkeiten und Taten gewisser Büsser auf andere. Diese Uebertragungen geschahen oft aus Versehen und einfacher Verwechslung zweier oder mehrerer Mönche, oft aber auch mit der mehr oder minder bewussten Absicht, denjenigen Asketen, den man besonders hochhielt oder auf den man als auf einen Landsmann besonders stolz war, nicht hinter irgend welchem anderen Heros der Askese zurückstehen zu lassen[2].

Bei einem derartigen Wuchern mit den überlieferten Stoffen haben es jedoch die Volksmassen wohl nur in seltenen Fällen bewenden lassen. Als Erben der antiken und Träger der christlichen Tradition verfügten sie über einen solchen Reichtum von Wundergeschichten aus der biblischen und apokryphen Literatur, über eine solche Unmasse sowohl romanhafter Stoffe, die die griechische Phantasie im Laufe der Jahrhunderte erzeugt hatte, als mythischer Stoffe, die infolge der Verdrängung der alten Götterwelt gleichsam herrenlos und anonym geworden waren, über eine solche Fülle von Parallelen aus der Ueberlieferung der Philosophenschulen und der Kunde fremder Asketen und Wundertäter, dass die wenigsten der Versuchung hätten widerstehen können, einzelne Züge, Anekdoten und Wundergeschichten aus der beinahe unerschöpflichen geistigen Vorratskammer der Zeit auf die Mönche

---

1) Dass sie aber tatsächlich von Mund zu Mund gegangen, dass folglich Züge, Anekdoten und Wundergeschichten aus dem Leben zeitgenössischer Mönche den Gegenstand einer mündlichen Ueberlieferung, und zwar in den weitesten Schichten des Volkes, bildeten, ergibt sich mit noch grösserer Bestimmtheit als aus einigen Andeutungen bei den Mönchshistorikern (s. Theodoret 6. 8. 13. 14. 21. 26; Hieronymus, Vita Hilarionis 13, Vita Pauli 1) aus dem soeben erwähnten Zudrang der Massen zu allen hervorragenden Wüstenheiligen — einer der gesichertsten Tatsachen der ganzen Mönchsgeschichte. Denn dieser Zudrang setzt unbedingt eine genügende Kenntnis des Lebens und der Wundertaten der betreffenden Mönche voraus, und wenn diese Kenntnis in gewissen Fällen auch durch Schriften angeregt worden ist, so hat sie doch nur mündlich sich verbreiten und in die weitesten Volksschichten eindringen können.

2) Dieses Bestreben tritt mit besonderer Deutlichkeit zu tage bei Sulp. Severus, Dial. I, 24 ff.; Gregor. Magn., Dial. I Prol.

zu übertragen, um sie zu verherrlichen und ihrer Geschichte einen noch höheren Reiz zu verleihen[1]. Lässt sich daher auch der Anteil, den das Volk an der Ausbildung und Ausschmückung der Mönchslegende genommen, mitunter nicht streng von demjenigen abgrenzen, der den Mönchen selbst zukommt, so könnte er nicht leicht in Abrede gestellt oder als unbedeutend betrachtet werden.

3. Ungleich geringer jedenfalls ist die Bedeutung, die den Mönchshistorikern in diesem Prozess zukommt.

Es will zwar nur wenig besagen, wenn sie alle, dazu in der feierlichsten Weise, beteuern, keinen Zug eigener Erfindung dem ihnen überkommenen Stoffe beigefügt zu haben. Denn derartige Redensarten kommen in der altchristlichen Literatur allzu oft an Orten vor, wo sie im Interesse der Wahrheit besser unterblieben wären, als dass man ihnen ohne weiteres irgend welche Beweiskraft zuerkennen könnte. Allein eine gewisse Bürgschaft für die Aufrichtigkeit der Mönchshistoriker liegt doch schon für die einen in der Tatsache, dass sie sich sonst als im grossen und ganzen zuverlässige Schriftsteller erweisen, für die anderen in der Nüchternheit und Geistlosigkeit, die sie auszeichnet und die ihnen nimmer gestattet hätte, Mönchsaussprüche zu erfinden und Mönchsgeschichten zu erdichten oder auch nur mit dem Geschick eines Simeon Metaphrastes umzuarbeiten und auszuschmücken[2]. Wozu übri-

---

1) Ueber die aus der heidnischen Literatur, den heidnischen Philosophen- und Asketengeschichten stammenden Elemente, die sich mit der Mönchslegende berühren, s. Exkurs II. Eine geringere Bedeutung kommt den romanhaften Stoffen zu, und zwar weil sie in der Entstehungszeit der Mönchslegende nur sporadisch auf dieselbe eingewirkt zu haben scheinen (so auf ihre Vorliebe für Motive aus Räuber- und Curtisanengeschichten, s. Rufin. 6. 8. 9, Apophthegm. Patr. p. 413 f., Vita Mariae meretricis, Vita Thaisis, Vita Pelagiae, Vita Marinae; ferner auf ihre Vorliebe für Tieranekdoten, s. Lecky, Sittengeschichte Europas II, 1870, S. 129 ff.), einen grössern Einfluss dagegen erst zu einer Zeit erlangt haben, wo die Pflege und Ausbildung der Mönchslegende mehr als durch das Volk seitens einzelner Schriftsteller stattfand. Aus dieser spätern Zeit stammen einige Mönchsgeschichten, in welchen die romanhaften Motive im Vordergrund stehen. So in der Vita Eugeniae. Sie erzählt von einer Jungfrau, die Männerkleider annahm, sich durch ihre Büssungen hervortat und zum Abte eines Klosters wurde. Da niemand ihr wahres Geschlecht ahnte, verliebte sich eine Witwe in sie und suchte sie durch Anwendung der verschiedenartigsten Mittel zu verführen. Einen ähnlichen Inhalt hat die Vita Marinae. Auch Marina gilt als ein Mönch. Von der Tochter eines Wirtes, bei dem sie eingekehrt, angeklagt, sie geschwängert zu haben, stellt sie sich als schuldig, um ihr Geheimnis nicht preiszugeben. Sie nimmt sich des Kindes der Dirne an und unterwirft sich den strengsten Büssungen. — Andere Legenden ähnlichen Inhalts bei Usener, Die Legenden der Pelagia (1879) S. XVI ff. — Wird in diesen und ähnlichen Geschichten die Mönchslegende mitunter zur Novelle, so in der Vita Macarii Romani zum Märchen. Die drei Mönche, die ausgezogen, den Ort zu entdecken, wo Himmel und Erde sich berühren, sehen und erleben Dinge, wie sie nur die Welt des Märchens bietet. An Umfang sowohl als an Bedeutung übertrifft jedoch alle diese romanhaften Legenden die Geschichte von Barlaam und Josaphat, in welcher Stoffe christlicher, griechischer, besonders aber indischer Provenienz verarbeitet sind. — Ueber die Beeinflussung der Mönchslegende durch antike Mythen s. Usener, Legenden der Pelagia S. XX ff.

2) Selbst ein Hieronymus, trotz seiner Geneigtheit zum Fabulieren, hat es nicht getan. Sein Paulus hat, wenn auch vielleicht nicht in der Wirklichkeit, so um so sicherer in der mönchischen Ueberlieferung existiert, die sich gern mit solchen verschollenen Mönchen befasste (s. Améline au, Voyage d'un moine chrétien dans le désert: Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptienne et assyrienne VI, 1885, S. 166 ff.; Vita Mariae Aegyptiacae; Vita Macarii Romani). Hiemit soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass Hieronymus sich lediglich auf die Wiedergabe der Legenden, wie sie ihm zu Ohren gekommen, beschränkt hätte. Der Ton seiner Mönchsgeschichten unterscheidet sich vielmehr ganz bestimmt, und zwar nicht gerade zu seinem

gens hätten sie, zumal in den zwei ersten Jahrhunderten des Mönchtums, neue Stoffe oder gar neue Figuren ersinnen sollen, da die mönchische Ueberlieferung ihnen beides in solcher Fülle darbot, dass sie oft über die Unmöglichkeit klagen, ihr Material in seinem ganzen Umfang verwerten zu können[1].

Zu Gunsten der Zurückhaltung, die sich die grosse Mehrzahl der Mönchshistoriker in ihrer Aufzeichnung der Mönchsgeschichte auferlegt, spricht ferner die Tatsache, dass sie da, wo sie aus schriftlichen Quellen schöpfen, ihre Vorlage meist in getreuer, sogar sklavischer Weise wiedergeben[2].

Wohl lässt sich ihre Benutzung mündlicher Quellen nicht in derselben Weise kontrollieren. Doch bürgt die Identität der inneren Struktur und das Kolorit der Stoffe, die sie bieten, bis zu einem gewissen Grade dafür, dass sie die mündliche Ueberlieferung nicht viel anders als die schriftliche behandelt und in der Regel mit Zusätzen eigener Erfindung verschont haben mögen.

Es gilt dies jedoch lediglich für den Rohstoff der Legende, nicht auch für die Form, in die sie ihn gefasst haben. Diese Form ist in den meisten Fällen ihr Eigentum.

Sie ist bei fast allen Mönchshistorikern dieselbe. Ueberall will der Verfasser, was er erzählt, selbst gesehen und gehört oder von Augen- und Ohrenzeugen vernommen haben. Mitunter entspricht allerdings diese Behauptung dem wirklichen Sachverhalt[3]. Bei der grossen Mehrzahl der Mönchshistoriker aber ist sie reine Fiktion. Der griechische Schriftsteller, den Rufin zu seinen Gunsten enteignet, hat die von ihm beschriebene Reise durch die ägyptischen Klöster so wenig zurückgelegt wie sein Uebersetzer. Palladius hat die weiten Reisen, die er unternommen zu haben vorgibt, wohl nur im Geiste zurückgelegt[4]. Der Postumianus, der bei Sulpicius Severus das grosse Wort führt und alles mit eigenen Augen gesehen haben will, hat die fremden Gegenden und Mönche auch nur in den Büchern studiert[5]. Andere Gewährsmänner der Mönchshistoriker haben nur in deren Einbildung existiert oder sind Masken, deren die Schriftsteller sich bedienen, um ihren Erzählungen den Schein eines höheren Alters zu verleihen und ihnen eine grössere Verbreitung zu ver-

Vorteil, von der schlichten, volkstümlichen Erzählungsweise der Mönchshistoriker gewöhnlichen Schlags und verrät den nach geistreichen Effekten haschenden Rhetor.

1) Rufin 1; Theodoret, Prol. Petrus der Iberer, herausgegeben und übersetzt von Raabe (1895) S. 38.

2) Rufin hat die Mönchsgeschichte, die er aus dem Griechischen übersetzt und, wenn auch in verschämter Weise, als sein literarisches Eigentum ausgegeben hat, vielleicht durch keinen Satz eigener Erfindung bereichert; Sozomenus, den man bis zu einem gewissen Grade den Mönchshistorikern beizählen darf, hat sie mit derselben gewissenhaften Zurückhaltung behandelt (s. Lucius, Die Quellen der ältern Geschichte des ägyptischen Mönchtums, Zeitschrift für Kirchengeschichte VII, 1884, S. 165 ff.). In ähnlicher Weise sind die koptischen und syrischen Schriftsteller mit den griechischen und lateinischen Mönchsgeschichten, die sie ihren Landsleuten mundgerecht zu machen suchten, umgegangen (s. Amélineau, Vie de Saint Paul, in: Histoire des monastères de la Basse Egypte, Annales du Musée Guimet XXV, 1894).

3) So liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, dass Athanasius, Sulpicius Severus, Theodoret, Cyrill von Skythopolis tatsächlich mit den Mönchen, deren Leben sie beschrieben, verkehrt haben.

4) S. die in der vorvor. Anm. zitierte Abhandlung S. 173 ff.

5) So wenig wie seine Mönchsgeschichten verraten die geographischen Brocken, die er seinen Landsleuten auftischt, eigene Anschauung, und nur aus den an Fabelhaftem so reichen geographischen Werken der Zeit kann er erfahren haben, dass die Bewohner Afrikas zur Zubereitung ihrer Speisen des Feuers entbehren könnten, da die Sonne in ihrem Lande so heiss sei, dass man an ihr jedwede Speise kochen könne (Dial. I, 13), oder dass die Gerste in Afrika bereits dreissig Tage nach ihrer Aussaat reife (I, 3).

schaffen[1]. Es sind derartige literarische Freiheiten allerdings nicht im Geschmack des modernen Lesers. Derselbe wird sie jedoch milder beurteilen und sich nicht durch sie in seinem Urteil über den Inhalt der betreffenden Werke beeinflussen lassen[2], wenn er sich vergegenwärtigt, wie verbreitet derartige literarische Fiktionen in der antiken Literatur gewesen sind, wie seit Jahrhunderten das Publikum an sie gewöhnt war und daran Gefallen fand. Besonders lehrreich in dieser Beziehung sind einige Bemerkungen Lucians. Zu wiederholten Malen kommt er auf diese, bereits zu seiner Zeit weit verbreitete und fest eingebürgerte Unsitte zu sprechen. Er konstatiert zunächst, dass sonst ganz ehrbare Menschen, Leute, die sich des Rufes der Zuverlässigkeit erfreuten[3], die unglaublichsten Wundergeschichten als eigene Erlebnisse erzählten[4] und dabei nicht anstünden, die Wahrheit ihrer Worte durch die feierlichsten Eide zu erhärten[5]. Anderswo spottet er über diejenigen, die den höchsten Gott als Zeugen dafür anriefen, dass sie nur die Wahrheit, nur was sie mit eigenen Augen gesehen oder durch zuverlässige Berichte erfahren, berichten und keinen Zug eigener Erfindung ihrer Darstellung beifügen würden[6], und trotzdem frisch darauf los fabulierten. Noch lehrreicher jedoch sind seine Klagen über Geschichtschreiber, die ihrer Phantasie freies Spiel liessen[7], sich die ungeheuerlichsten Uebertreibungen erlaubten, sich der grössten geographischen Irrtümer schuldig machten[8] und, trotzdem sie mitunter ihre Vaterstadt nie verlassen, dennoch Dinge, die sich in fernen Gegenden ereignet, als Augenzeugen miterlebt haben wollten[9].

Die Geschichte namentlich der historischen und geographischen Literatur, die sowohl der Form als dem Inhalt nach dem Roman immer näher gekommen ist[10], zeigt, wie weit verbreitet die von Lucian gerügte Unsitte gewesen ist.

Dank sowohl ihrer Form als ihrem Inhalt ist die Mönchsgeschichte zu einer der beliebtesten Gattungen der altchristlichen Literatur geworden. Die Gunst, deren sie sich bei den Massen erfreute[11], wird bezeugt durch die grosse

1) So Zosimus (Vita Mariae Aegypt. 7), Paphnutius (Vita Onuphrii 1), Antonius (Vita Simeonis 21), Theophilus, Sergius und Higinus (Vita Macarii Romani 1), Jacobus Diaconus (Vita Pelagiae 1).

2) Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums, Zeitschrift für Kirchengesch. I (1877) S. 24: „Des Rufinus Historia Monachorum, mit den entsprechenden Partieen seiner Kirchengeschichte, und des Palladius dem Lausus gewidmete Vitae sanctorum verdienen auch für das Meiste, was sie selbst gesehen haben wollen, fast genau so viel Glauben wie Gulivers Reisen in Liliput".

3) Lucian, Philopseud. 2. 5.

4) Ib. 18 ff.

5) Ib. 5.

6) Lucian, Toxaris 11 f. 18. 38.

7) Lucian, De modo scribendae historiae 8.

8) Ib. 8. 24.

9) Ib. 29 und bes. Historia vera 3.

10) Chassang, Histoire du roman dans l'antiquité grecque et latine (1862) S. 129 ff. 375 ff.; Rohde, Der griechische Roman (1876) S. 172 ff.

11) Wie gross diese Gunst gewesen, erhellt u. a. auch aus den Schicksalen der dem Rufin zugeschriebenen Historia Monachorum. Hieronymus ad Ctesiphontem (opera ed. Francf. II p. 170) hatte ihrem Verfasser vorgeworfen: librum scripsit quasi de monachis, multosque in eo enumerat, qui nunquam fuerunt, et quos fuisse Origenistas et ab episcopis damnatos esse non dubium est. Trotz dieses denkbar härtesten Urteils, und zwar nicht bloss über ihren geschichtlichen Wert, sondern, was ungleich mehr bedeutet, über ihre Parteinahme für notorische Ketzer, ist sie nicht bloss der kirchlichen Zensur entgangen, sondern ist eines der beliebtesten und gelesensten Bücher der gesamten christlichen Literatur geblieben.

Produktivität, die gerade auf diesem Gebiete geherrscht hat. Manche unter diesen Erzeugnissen sind zwar untergegangen, vieles liegt noch unveröffentlicht in den Bibliotheken. Doch genügt, was zur Stunde vorliegt[1], vollständig,

1) Die wichtigsten Schriften aus der griechischen und lateinischen Mönchsliteratur hat Rosweyd in seinen Vitae Patrum zu einer Art Corpus vereinigt. Diese Sammlung bildet den Abschluss einer langen Reihe ähnlicher Unternehmungen. Bereits im christlichen Altertum haben Freunde und Gönner des Mönchtums eine gewisse Anzahl von Mönchsgeschichten unter dem Titel Vitae Patrum zusammengestellt (s. Rosweyd, Ausg. v. 1615 p. II). Im Mittelalter hat man mit dieser ersten Sammlung eine Reihe anderer aus den ersten Jahrhunderten stammender Mönchsgeschichten in einer oft durch den Zufall bedingten Auswahl verbunden. Nicht bloss die grosse Zahl von Handschriften, in welchen uns diese verschiedenen Zusammenstellungen überkommen sind (ihre Aufzählung und Beschreibung bei Rosweyd p. LXX), sondern noch der Einfluss, den einzelne ihrer Teile auf die Nationalliteraturen ausgeübt (s. Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques T. XXXIII Pars 1 S. 66 und T. XXXVI [Meyer, Notice d'un légendier français]), zeigen die weite Verbreitung, welche die Vitae Patrum im Mittelalter gefunden. Einer noch grössern Gunst hatten sie sich jedoch seit dem Ende des 15. bis etwa zur Mitte des 16. Jahrhunderts zu erfreuen. Rosweyd p. LI f. macht nicht weniger als neunzehn Auflagen namhaft, die bis zum Jahre 1548 erschienen sind, ausserdem einige Uebersetzungen in neuere Sprachen, p. LXVII f. Selbst in protestantischen Kreisen mochte man die Vitae Patrum nicht missen. Am wenigsten Luther selbst. Er hat daher den Georg Maior durch inständige Bitten bewogen, das so berühmte Buch von allen jenen läppischen Fabeln und gottlosen Lügen zu reinigen, die der Teufel aus Hass gegen die Heiligen in es eingeschleppt, um zu verhüten, dass ihre vortrefflichen Reden und Taten den Lebenden zu einem heilsamen Beispiel und Trost würden (Luther in der Vorrede zu Vitae Patrum in usum ministrorum verbi, quoad eius fieri potuit repurgatae per D. Georgium Maiorem). Während jedoch diese und derartige Bearbeitungen sowie die ältern Ausgaben der Vitae Patrum heute nur deshalb ein gewisses Interesse beanspruchen können, weil sie den deutlichsten Beweis für die grosse Beliebtheit und Verbreitung der mönchsgeschichtlichen Literatur bilden, kommt der von Rosweyd veranstalteten Ausgabe noch heute ein hoher wissenschaftlicher Wert zu. Ihre gelehrten Prolegomena und Anmerkungen, sowie eine Reihe von Texten, die noch zur Stunde in keiner bessern Rezension vorliegen, machen sie zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel beim Studium der Mönchsgeschichte. Da im folgenden daher oft auf sie verwiesen werden muss, sei ihr Inhalt in aller Kürze angeführt. Das erste Buch enthält: Vitae virorum: Pauli, Antonii, Hilarionis, Malchi, Onuphrii, Pachomii, Abrahae, Basilii, Ephraem, Simeonis Stylitae, Joannis Eleemosynarii, Epicteti, Macarii Romani, Postumii, Frontonii, Barlaam et Josaphat. Vitae mulierum: Eugeniae, Euphrasiae, Euphrosynae, Mariae meretricis, Thaisis, Pelagiae, Mariae Aegyptiacae, Marinae, Fabiolae, Paulae, Marallae. Buch II bietet Rufins Historia Monachorum. In Buch III, V, VI und VII sind die Verba Seniorum enthalten, in Buch IV Stücke aus Sulpicius Severus und Cassian, in Buch VIII Palladius, in Buch IX Theodorets Historia religiosa, in Buch X Moschus. —

Eine Reihe wichtigster Urkunden der Mönchsgeschichte aus der koptischen Literatur hat Amélineau veröffentlicht und übersetzt. Die wertvollsten unter diesen Veröffentlichungen sind seine Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne: Vie de Schnoudi: Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire Bd. IV, 1888. — Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés: Annales du Musée Guimet Bd. XVII, 1889. — Histoire des monastères de la Basse-Egypte: Annales XXV, 1894, folgende Stücke enthaltend: Vie de S. Paul, Apophthegmes sur S. Antoine, Vie de Macaire de Scété, Vertus de S. Macaire, Vie de Macaire d'Alexandrie, Vie des Saints Maxime et Domèce, Vie de Jean Kolobos. Es sind dies alles Uebersetzungen aus dem Griechischen und dem Lateinischen. Die Eigentümlichkeiten, die Amélineau geltend macht, um ihren koptischen Ursprung zu erweisen, erklären sich aus der Freiheit, mit welcher die koptischen Schriftsteller — wie dies die Uebersetzung der Vita Pauli des Hieronymus zeigt — mit ihrer Vorlage umgingen. — Fragmente aus der an Heiligengeschichten so reichen koptischen Literatur bieten mit lateinischer Uebersetzung: (Mingarelli), Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae s. a.; zahlreichere und wertvollere Zoega, Catalogus codicum copticorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur 1810.

Wie die koptische Mönchsliteratur, so umfasst auch die syrische mehrere Uebersetzungen aus dem Griechischen (Bedjan, Acta martyrum et Sanctorum T. V, 1895: Leben des Antonius, des Pachomius, Macarius, Serapion, Maria Aegyptiaca u. a. m.). Viel zahlreicher scheinen die syrisch verfassten Mönchsbiographieen. Doch sind davon dem des Syrischen nicht Kundigen vor der Hand nur zugänglich die Stücke, die Asse-

wenn auch nicht zur Erkenntnis der historischen Mönche, so wie sie in der Wirklichkeit gelebt haben, so doch zu der der idealisierten Mönche, so wie sie zu Erzeugern und Objekten des ihnen gewidmeten Kultes geworden sind.

Es gilt daher zunächst ihr von der Legende verklärtes, wo nicht geschaffenes Bild genauer kennen zu lernen[1].

---

mani in seiner Bibliotheca orientalis, besonders im Bd. I in lateinischer Uebersetzung bietet, sowie die Légende Syriaque de Saint Alexis traduite par Amiaud 1889. Zu berücksichtigen sind auch einige Notizen bei Noeldecke, Syrische Heilige, in: Orientalische Skizzen 1892.

1) Da es sich im Nachstehenden um die Gewinnung nicht etwa des geschichtlichen, vielmehr des legendarischen Bildes des altchristlichen Mönchtums handelt, bedarf es nicht bloss keiner kritischen Sichtung des überlieferten Stoffes, sondern in erster Linie sind gerade diejenigen Schriften zu berücksichtigen, welche, weil sie mehr Sage als Geschichte bieten, vom kritischen Standpunkt aus als die unzuverlässigsten bezeichnet werden müssen. Ein höherer Wert als der nüchternen koptischen Lebensbeschreibung des Pachomius kommt daher für die Zwecke, die wir verfolgen, der an phantastischen Zügen so reichen Biographie des Schnudi zu; öfter als der für die wirkliche Geschichte so wertvolle Cassian werden Rufin und Palladius zu berücksichtigen sein. Wie ohne Rücksicht auf ihre historische Zuverlässigkeit, dürfen ferner die betreffenden Quellen verwertet werden ohne Rücksicht auf ihre frühere oder spätere Abfassung, wo immer nur die Stoffe, die sie bieten, noch dem vierten oder fünften Jahrhundert angehören oder unter dem Einfluss des in diesem Zeitraum massgebenden Ideals entstanden sind. Denn wenn auch die äussern Formen des Mönchtums innerhalb dieser Zeit mancherlei Wandlungen erfahren haben, so sind die Vorstellungen vom mönchischen Leben, wie es sein sollte und wie es daher die Phantasie der Gläubigen tatsächlich geschaut hat, im wesentlichen dieselben geblieben. In der Gestalt, in der es bei Athanasius als fertige Grösse auftritt, hat das mönchische Ideal nicht bloss über hundert Jahre das Mönchtum beherrscht, sondern selbst dann noch auf dasselbe, ganz im besondern aber auf die Legende eingewirkt, als die dogmatischen Kämpfe, in die das Mönchtum besonders seit dem fünften Jahrhundert verwickelt wurde, es vielfach seiner ursprünglichen Bestimmung entfremdet, ihm neue Ziele gesetzt und dogmatische (s. Zoeckler, Askese und Mönchtum I, 1897, S. 269 ff.) an Stelle der anfangs beinahe ausschliesslich massgebenden ethischen Interessen hatten treten lassen. Die mönchische Literatur des sechsten, ja selbst mitunter des beginnenden siebenten Jahrhunderts bietet daher vielfach Stücke, die, weil sie lediglich nach Massgabe des alten Ideals gestaltet sind, sich in keiner Hinsicht von den Produkten der Legende des vierten und fünften Jahrhunderts unterscheiden. Wo diese Stücke aber sich als einfache Parallelen zur ältern Ueberlieferung erweisen, derselben geistigen Sphäre wie jene entstammen, dürfen sie zur Verdeutlichung des idealisierten Mönchsbildes der klassischen, d. h. der vorchalcedonensischen Periode des Mönchtums verwendet werden.

Von einer kaum grösseren Bedeutung für die altchristliche Mönchsliteratur als die Zeit ist der Ort ihrer Entstehung. In ihrer Darstellung des Mönchtums der einzelnen Länder treten, zumal in der vorchalcedonensischen Periode, nur ganz geringe Verschiedenheiten zu tage. Allerdings ist es sehr fraglich, ob das einheitliche Bild, das sie bietet, tatsächlich der Wirklichkeit entsprochen hat oder ob es nicht viel eher das Werk der griechischen Mönchshistoriker ist, die alle Züge, die von dem Typus abwichen, der ihnen als der normale galt, übersehen und die koptischen und syrischen Schriftsteller in einer Weise beeinflusst haben, dass auch sie ihren Sinn mehr auf das dem Mönchtum aller Länder gemeinsame als auf das den einzelnen Gruppen besondere gerichtet haben. Doch ist diese Frage nur für die Geschichte des Mönchtums von Bedeutung. Für die Legende ist es gleichgültig, ob die Einheit des altchristlichen Mönchtums tatsächlich oder nur in der Vorstellung seiner Lobredner bestanden hat.

Zweites Kapitel.

Das Idealbild des Asketen in der Mönchslegende.

I. Die Askese als Dienst Gottes und Kampf gegen die dämonischen Mächte.
II. Der Kampf des Mönchs: Die Weltentsagung. — Der Kampf mit dem eigenen Leibe. — Der Kampf gegen die Untugenden des Geistes.
III. Die mönchische Frömmigkeit und Sittlichkeit.
IV. Der Mönch als übernatürlich Begnadeter: Der Mönch als Gegenstand wunderbarer göttlicher Fürsorge. — Der Mönch als Träger göttlicher Wundermacht.

I.

Die christliche, zum grössten Teil in den Klöstern selbst entstandene Ueberlieferung verklärt, wie das gesamte Mönchtum, so bereits die Beweggründe, die die einzelnen Gläubigen antrieben, sich der asketischen Lebensweise zuzuwenden. Es sind, nach ihrem Dafürhalten, meist nur die frömmsten, die eifrigsten, die besten Christen ihrer Zeit, die sich für das mönchische Leben entschliessen und zu diesem Entschluss lediglich durch religiöse Motive bewogen werden. Gerade deshalb, in der Tat, weil sie so fest im Glauben wurzeln, von einem so unbedingten Vertrauen zu der Wahrheit und den Verheissungen ihrer Religion erfüllt sind, von einer so innigen Liebe zu Gott glühen, streben sie darnach, volle und ganze Christen zu werden, zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen. Sie möchten die Forderungen des Christentums ohne jede Ausnahme erfüllen, das höchste leisten, was der Mensch auf religiösem Gebiete zu leisten imstande ist, ihr Leben ganz in den Dienst Gottes stellen, nur für Gott leben, sich ihm gleichsam als Opfer darbringen, um ihm zu gefallen, um bereits auf Erden in eine dauernde Gemeinschaft mit ihm zu treten und sich der ewigen Seligkeit als Lohnes zu vergewissern[1]. Um zu diesem Ziele zu gelangen, steht ihnen aber nur ein Weg offen, seitdem die Verfolgungen aufgehört haben und es dem Christen nicht mehr möglich ist, Gott seinen Gehorsam, seine Liebe und seine Dankbarkeit durch das blutige Opfer seines Lebens zu beweisen[2]. Dieser Weg besteht in der Weltentsagung, in der freiwilligen Aufgabe alles dessen, was die Welt an Gütern bietet, in der Selbstverleugnung, in der Unterdrückung aller sinnlichen Begierden und selbstischen Regungen, in der rücksichtslosen Bekämpfung alles dessen, was die Führung eines nur auf Gott und dessen Dienst gerichteten Lebens verhindern könnte[3]. Christus selbst hat den Menschen diesen Weg

1) Athanasius, Vita Antonii 16. De vita et verbis seniorum in: Vitae Patrum ed. Rosweyd (1615) Lib. III n. 3. 19. Vita Onuphrii (Vit. Patr. Lib. I) 6.
2) Sulpicius Sever., Ep. 2, 10.
3) Athanas. 2; Theodoret, Hist. religios. 26; Basilius, Ep. 79.

vorgezeichnet, sie zwar nicht alle verpflichtet, ihn zu gehen, ihn aber allen, die nach der Vollkommenheit streben, angeraten, und was noch mehr bedeutet: er ist ihn selbst gegangen. Das mönchische Leben ist daher nichts anderes als eine Nachfolge Christi, der, da er reich war, arm geworden ist, da er hoch war, seine Majestät erniedrigt hat, der in seiner irdischen Erscheinung gedürstet, gehungert, geduldet, den Tod erlitten hat[1]; es ist eine Nachbildung der Abtötung, die er an seinem Leibe vollzogen; es ist eine Kreuzigung des Fleisches und seiner Leidenschaften[2]. Doch noch mehr als nur eine Nachfolge Christi ist das mönchische Leben — es ist eine Nachahmung Gottes. Denn wer sich von allem Irdischen loslöst und frei macht, wer seinen Leib in einem Zustand absoluter Unbeflecktheit bewahrt, wer alle Affekte in seinem Geist unterdrückt, der eifert Gott nach[3], zumal der Ueberweltlichkeit, der Bedürfnislosigkeit, der Reinheit, der Affektlosigkeit Gottes. Er erhebt sich über die Bedingungen des irdischen Daseins. Er wird zu einem geistigen Wesen, ähnlich den Engeln, die um Gott sind[4]. Wenngleich noch auf Erden lebend, kann er, gleichsam im Verein mit den himmlischen Geistern, Gott dienen und verherrlichen[5] bis zum Tage, an dem der Tod die, allerdings nur noch schwachen Bande lösen wird, die die Seele mit dem Leib verknüpfen, an dem er eingeht in die höchsten himmlischen Sphären, um ewig sich der Nähe Gottes zu erfreuen.

Das Ziel, das der Mönch sich gesteckt, ist aber ein so hohes, dass er aus eigener Kraft es nimmer zu erreichen vermöchte. Drum kommt ihm Gott mit seiner Kraft beständig zu Hilfe. Dieser göttliche Beistand ist ihm um so unentbehrlicher, als er nicht bloss mit sich selbst zu kämpfen hat, sondern sein Leben sich zu einem unausgesetzten Kampf mit dem Teufel gestaltet.

Der Teufel hat zwar, seitdem Christus auf Erden erschienen ist, Niederlage auf Niederlage erlitten. Trotzdem ist seine Macht noch keineswegs gebrochen. Er fährt vielmehr fort, die Christen als seine abtrünnigen Untertanen zu bekriegen, um sie seiner Herrschaft wiederum zu unterwerfen. In diesem Kriege hätte er keine geringen Aussichten auf Erfolg, wenn nicht in den Reihen seiner Gegner solche kämpften, die durch ihre Tugenden viele mit sich fortrissen und zum Widerstand gegen den Feind bewegten. Wie früher gegen die Märtyrer als die Stützen der christlichen Gemeinden, so zieht daher der Teufel in erster Linie gegen die Mönche zu Feld. Er empfindet es als eine direkte Herausforderung zum Kampfe, dass sie alles verachten, was in seinen Augen Wert hat: irdisches Gut, Weltgenuss, Ehre und Ansehen[6], dass sie auf allen Lebensgebieten sich über die Schranken der Menschheit zu erheben suchen in ein Gebiet, wo seine Macht aufhört. In dem Kampfe mit dem Mönche gilt es ihm daher zu zeigen, dass er, der alte Herr der Welt, noch nicht alle Gewalt verloren hat, dass er noch stark genug ist, um selbst die Besten zu Fall zu bringen.

---

1) Aphrahat, Hom. 7, übers. von Bert, Gebhardt und Harnacks Texte und Unterss. Bd. III S. 102.
2) Basilius, Ep. 223, 2.
3) Sozom. I, 12; Basil., Regul. fus. tract. quaest. 5.
4) Vit. Patr. VII, 44 n. 12.
5) Vie de Macaire: Amélineau, Annales du Musée Guimet Bd. XXV S. 52; Leben des Rabulas: Bickell, Schriften syr. Kirchenväter S. 175.
6) Petrus der Iberer, deutsch von Raabe, S. 48.

Gegen die Mönche bietet er daher seine gesamte Streitmacht auf. Am heftigsten aber feindet er die Stärksten unter den Starken an[1], um sie zur Aufgabe ihrer Lebensweise zu bewegen, um sie von der hohen Stufe, die sie bereits erreicht haben, herabzuziehen in den Schmutz der Sünde. Kein anderer Erfolg ist ihm so viel wert wie ein Sieg, wäre es auch nur über einen einzigen Mönch. Ein ägyptischer Bruder hat einmal in einem Götzentempel die Berichte mit angehört, welche die vom Teufel ausgesandten Dämonen ihrem Herrn abstatteten. Da war einer, der innerhalb eines Zeitraums von dreissig Tagen Krieg, Empörungen und viel Blutvergiessen angestiftet hatte. Der Satan liess ihn peitschen, da er in dreissig Tagen ungleich grösseres Unheil hätte anrichten können. Dieselbe Strafe verhängte er über einen anderen Dämon, der Stürme erregt, Schiffe zum Sinken gebracht und den Tod vieler Menschen verursacht; ebenso über einen dritten, der Streit und Mord angeregt hatte. Als aber ein vierter Dämon berichtete, wie er nach vierzigjährigem Kampf einen Mönch durch Unzucht zu Fall gebracht, da sprang Satan auf von seinem Throne, küsste seinen Diener, nahm seine Krone vom Haupte, setzte sie dem Dämon auf und sprach: du hast tapfer gekämpft und einen grossen Sieg errungen[2].

Kein anderer Mensch ist daher in so hohem Masse den Anfeindungen und Angriffen des Teufels ausgesetzt, wie der Mönch. Keinen Augenblick ist derselbe vor seinen Nachstellungen sicher. Wie der Jäger auf das Wild, so lauert der Teufel beständig mit seiner Meute, den Dämonen, auf den Mönch, ihn in seinen Schlingen zu fangen[3]. Die ganze Atmosphäre, in der der Mönch sich bewegt, ist mit Dämonen angefüllt[4]. Sie umschwärmen ihn wie Bienenschwärme[5]. Selten zeigen sie sich ihm zwar in ihrer wahren Gestalt, als die hässlichen, schwarzen Wesen, die sie sind, mit feuersprühenden Augen[6]. Meist bleiben sie unsichtbar und begnügen sich, böse, sündhafte Gedanken wie Pfeile in die Seele des Mönchs hineinzuschleudern[7]. Bisweilen jedoch treten sie ihm in sichtbarer Weise entgegen, entweder um seinen Leib zu peinigen, oder unter menschlicher Maske, um seinen Sinn um so besser zu betören.

Zwar vermag der Teufel nur gegen diejenigen etwas auszurichten, in deren Herzen irdische und sündhafte Triebe und Begierden lebendig sind[8]. Vor einer Stadt, in deren Mauern er keine geheimen Verbündeten zählt, die ihn bei seinem Ansturm von Innen unterstützen, ist er machtlos[9]. Je mehr daher der Mönch alles Weltliche verachtet, alle sinnlichen Regungen in sich ertötet, desto weniger kann ihm der Teufel etwas anhaben. Allein selbst dann ist er keinen Augenblick vor dessen Anschlägen sicher. Bei Tag und bei Nacht muss er daher auf seiner Hut sein. Mit der Macht seines Feindes muss er rechnen, was immer er unternehmen mag. Namentlich findet er ihn hinter allen Hemmnissen verschanzt, die er auf dem Weg, der zur Vollkom-

1) Vit. Patr. III n. 174; VII, 25 n. 2.
2) Vit. Patr. V, 5 n. 39; Cassian, Collat. VIII, 16.
3) Vit. Patr. III n. 129.
4) Cassian, Collat. VIII, 12; Athanas. 21. 65.
5) Vit. Patr. VI, 1 n. 11.
6) Theodoret 21.
7) Vie de Macaire, AMG. XXV S. 82; Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 95. 178; Cassian, Collat. II, 13.
8) Cassian, Inst. V, 21; Rufin, Hist. monach. 13.
9) Theodoret, prooem.

menheit führt, zu überwinden hat. Als erste Schanze benutzt der Teufel die Welt mit ihren Freuden und Genüssen, um den Mönch in seinem Vorhaben aufzuhalten. Als weitere Schanzen dienen ihm der Leib mit seinen sinnlichen Trieben sowie der Eigenwille mit seinen selbstsüchtigen Regungen, auf deren Ueberwindung es der Mönch abgesehen hat. Gleichsam Schritt für Schritt muss der Mönch seinen Weg zur Vollkommenheit dem Teufel abkämpfen. Sein Leben gestaltet sich infolgedessen zu einem unausgesetzten Kampf. Nie darf er den Schild des Glaubens niederlegen und das Schwert des Gebetes aus der Hand geben[1]. Als der grösste Streiter seiner Zeit erscheint er denn auch seinen Glaubensgenossen. Mit keinem andern Namen haben sie ihn öfter benannt als mit diesem[2]. Und er selbst hat namentlich die ganze negative Seite seines Berufs, die Bekämpfung der Welt, des Leibes, des Ich, nie anders aufzufassen vermocht, denn als Kampf mit dem Satan selbst[3].

II.

1. Mit sichtbarer Vorliebe hat die mönchische Ueberlieferung sich gerade dieser negativen Seite des mönchischen Lebens zugewandt. Sie wird nicht müde, die Weltverachtung, die Selbstabtötung, die Unterdrückung des Eigenwillens mit immer neuen Zügen zu illustrieren. Und dies nicht etwa bloss deshalb, weil die Weltverachtung des Mönches, seine leibliche und geistige Askese, dem Beschauer vor allem in die Augen fallen und sein Interesse erregen mussten, sondern weil tatsächlich das mönchische Ideal ein vorwiegend negatives war und sein musste. Auf die an ihn gerichtete Frage, was ein Mönch sei, zog einmal Johannes der Kurze seine Kleider aus, stellte sich nackt auf sie und sprach: Wer sich nicht aller seiner Begierden entäussert und die Regungen seines Herzens mit Füssen tritt, der kann kein Mönch werden, an dem Gott ein Wohlgefallen hat[4]. Und ein anderer Vater hat das Mönchtum mit einem Bade verglichen, das den Menschen nur dann von dem ihm anhaftenden Schmutz reinige, wenn er zuvor alle seine Kleider, will sagen

1) Vit. Patr. III n. 173; V, 15 n. 58.

2) Am häufigsten sind die Bezeichnungen ‚Soldat', ‚Kämpfer' bei Theodoret. Doch fehlen sie bei keinem altchristlichen Schriftsteller, wo derselbe von den Mönchen handelt.

3) Die Dämonenkämpfe, die beinahe in allen Mönchsbiographieen einen so breiten Raum einnehmen, sind sowohl für die Legende als für die Heiligenverehrung von der grössten Bedeutung. Für die Legende, insofern sie Leben und Bewegung in das sonst so eintönige Dasein der Wüstenheiligen hineinbringen, ihre innern Erlebnisse veranschaulichen; für die Heiligenverehrung dadurch, dass sie die Würde und den Wert des mönchischen Lebens im Urteil der Zeitgenossen um ein sehr wesentliches erhöht haben. Dank der Objektivierung seiner innern Versuchungen und Seelenkämpfe hört eben der Mönch auf, ein einfacher Büsser zu sein, der, um sein Heil zu bewirken, in der Verborgenheit seinen Leib kasteit. Er wird gewissermassen zum Vorkämpfer seiner Glaubensgenossen in jenem gewaltigen Krieg, den der Teufel gegen die Christen führt, ja selbst zum Helden dieses Kriegs, da er den Gegner in seinem eigenen Lager aufsucht, ihn durch sein ganzes Verhalten beständig herausfordert und ihm mehr und grössere Niederlagen beibringt, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Infolge dieser Auffassung gliedern sich die Taten des Mönchs wie von selbst in jenen grossen Rahmen ein, in welchem bereits die Taten der Märtyrer untergebracht worden waren, in den Rahmen des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel. Der Mönch erscheint als Bruder des Märtyrers, als Fortsetzer seines Werkes, als Streiter Gottes gegen die gottwidrigen Mächte, als Mitbegründer der endlichen Gottesherrschaft in der Welt. Seine Geschichte gestaltet sich als Parallele zur Märtyrergeschichte und bildet wie diese ein Bruchstück der altchristlichen „Theomachie".

4) Vie de Jean Kolobos, AMG. XXV S. 337, vgl. Vit. Patr. V, 6 n. 17.

alle seine Sorgen und Begierden abgelegt habe[1]. Für viele scheint der mönchische Beruf in einem derartigen Nacktwerden, in der Hingabe aller irdischen Güter, in der Unterdrückung alles Menschlichen in ihnen aufgegangen zu sein; indessen selbst für die Besten bildete dies die Voraussetzung ihrer neuen Lebensweise.

Vor allem handelte es sich für sie darum, der Welt und ihren Gütern zu entsagen, alle Bande aufzulösen, die sie mit der gegebenen Ordnung der Dinge verknüpften. Und zwar genügte es ihnen nicht, sich äusserlich von ihnen zu trennen, sondern sie suchten ihnen innerlich ganz fremd zu werden. Als man einmal Abba Apollo von seinen Verwandten erzählen wollte, fiel er dem Unterredner ins Wort: Weisst du nicht, dass ich bereits seit zwanzig Jahren der Welt gestorben bin und dass die Zelle, die ich bewohne, mein Grab ist[2]? Der wahre Mönch ist der Welt abgestorben; er ist tot für die Welt, die Welt ist tot für ihn.

Der Entschluss, ihr abzusterben, fällt übrigens in der Regel dem angehenden Mönch nicht schwer. Er ist als Christ von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Welt und ihrer Güter so fest überzeugt, er sieht so deutlich die Gefahren, mit welchen sie sein religiöses und sittliches Leben bedroht[3], dass er ihr geradezu mit Freuden den Rücken kehrt[4].

Als das geringste Opfer, das er seiner neuen Lebensart bringen muss, sieht er seine Trennung von Land und Volk an, denen er bis dahin angehört hat. Freiwillig geht er in die Verbannung, zieht sich in die unwegsame Wüste zurück oder sucht ferne Gestade auf, um einsam oder doch als Unbekannter ungestört seinem Berufe leben zu können. In Aegypten und Syrien finden sich Asketen aus allen christlichen Ländern zusammen — keinen überkommt jemals die Sehnsucht nach der Heimat: die Heimat ist für sie nicht mehr vorhanden[5]. Wie aus dem grösseren Verbande, dem er angehört, tritt der Mönch aber auch aus dem engeren Kreis der Familie. Weder Eltern noch Weib noch Kind vermögen ihn von der Verwirklichung seines Entschlusses abzuhalten. Er weiss eben, dass Christus das alte Gebot „Ehre Vater und Mutter“ aufgelöst[6], dass keiner ihm nachfolgen kann, der die Seinen noch lieb hat. Trockenen Auges trennt sich Paula von ihren Kindern und überwindet die Liebe zu ihnen durch ihre Liebe zu Gott. Sie hört auf, sich als Mutter zu fühlen, um sich als Magd Christi zu bewähren[7]. Nicht einmal die Erinne-

1) Vertus de s. Macaire, AMG. XXV S. 188.

2) Cassian, Coll. XXIV, 9; vgl. Vit. Patr. III n. 206.

3) Sokrates IV, 23; Pallad. 8: Rede des Amon im Brautgemach über die Beschwerden und Gefahren des ehelichen Lebens. Die Legende lässt öfter ihre Helden und Heldinnen derartige Betrachtungen gerade in der Brautnacht anstellen: Vita Abrahae (Vit. patr. I) 1, vgl. Ephraem's Hymnen auf den h. Eremiten Abraham, Hymnus 10 (Zeitschrift f. kath. Theologie 1880 S. 435); Hieronymus, Vita Malchi 6; Vita Macarii Romani 18; cf. Vit. Euphrasiae 4; Vit. Euphrosunae 3 u. 7; Vit. Syndeticae (Cotelier, Eccles. graec. Monumenta 1677, I) 5; Légende syriaque de Saint Alexis trad. p. Amiaud S. 3 f.; Noeldecke, Syrische Heilige, Orientalische Skizzen S. 243—248; Usener, Legenden der Pelagia S. XVI.

4) Pallad. 28; als Paellus Simplex sein Weib mit ihrem Liebhaber in flagranti ertappt, γελάσας σεμνὸν ἐπιφωνεῖ αὐτοῖς λέγων· Καλῶς καλῶς· ... ἔχεις αὐτὴν ... ἐγὼ ... γίνομαι μόναχος.

5) Vie de Macaire, Annales XXV S. 99; Hieronymus, Epist. 66, 14; Epist. 46, 10. Vita Paulae 20.

6) Cassian, Coll. XXI, 9; Hieronymus, Ep. 14, 3.

7) Hieronym., Vit. Paulae 6; vgl. Cassian, Inst. IV, 27.

rung an die Ihren wollten die Mönche mit in die Einsamkeit nehmen. Nur selten verstehen sie sich dazu, Angehörige ihrer Familie wieder zu sehen. Meist sind sie unerschöpflich in Erfindungen, um sie von sich fernzuhalten. Selbst die von Verwandten an ihn gesandten Briefe hat ein ägyptischer Mönch verbrannt, ohne sie gelesen zu haben[1]. Und als man ihm den Tod seines Vaters verkündet, rief ein anderer aus: Hör' auf zu lästern, mein Vater ist unsterblich[2].

Das dritte Band, das den Mönch mit der Welt verknüpft und das er auflöst, ist der Eigenbesitz. Alles, was ihm angehört, gibt er dahin an seine Verwandten, meist jedoch, wenn er sich an die evangelische Vorschrift hält, an die Armen. Nichts soll er mehr besitzen, das er „sein" nennen könnte[3]. Denn erst die vollständige Besitzlosigkeit macht ihn zu einem Fremden in der Welt, schneidet ihn gleichsam von dieser Welt ab, entzieht ihm die Möglichkeit, an ihren Freuden und Genüssen fernerhin noch teilzunehmen, bannt ihn in seinem Berufe fest[4] und ermöglicht ihm, sein ganzes Sinnen und Trachten ungestört seiner religiösen Aufgabe zuzuwenden[5].

Alles, wessen er sich von irdischen Gütern zu entäussern vermag, wirft der Mönch von sich. Arm und bloss[6] sucht er die Einsamkeit auf, um in ihr ein neues Leben zu beginnen.

Der Anfang dieses neuen Lebens jedoch ist schwer. Die Schrecken der Einöde, die der Mönch zum Aufenthalt erkoren hat, die Strenge der Askese, die er sich auferlegt, das viele Fasten und lange Wachen, in denen er sich übt, versetzen sein ganzes Wesen in einen solchen Zustand der Erregung, reizen seine Phantasie in dem Masse auf, dass seine eigenen Gedanken sich für ihn zu festen Gebilden verdichten und er die Seelenkämpfe, die in ihm toben, als äussere Vorgänge, als Kämpfe mit den bösen Mächten erlebt[7].

Drum beginnen denn gleich in den ersten Tagen seines Wüstenaufenthalts jene Kämpfe mit dem Teufel, die in seinem Leben eine so grosse Rolle spielen. Und zwar beginnen sie mit der äussersten Heftigkeit. Denn es ist dem Teufel darum zu tun, den Mönch gleich beim Beginn seiner neuen Laufbahn aufzuhalten und ihn in jene Welt zurückzuwerfen, die er mit ihren Versuchungen und Gefahren verachtet[8].

Er sucht ihn daher aus der Wüste zu vertreiben und widmet sich dieser Aufgabe mit einem um so grösseren Eifer, als er, seitdem die Welt eine christliche geworden, die Wüste als seine letzte Zuflucht ansieht[9]. Packe dich fort von hier! schnaubt er den Antonius an. Diese Gebiete sind unser!

---

1) Cassian, Inst. V, 32; vgl. Nilus, Ep. II, 66.
2) Evagrius, Capita practica n. 95 (Migne Graec. 40 S. 1249); cf. Sokrates IV, 23 und Palladius 86. S. Zoeckler, Evagrius Pontikus (1893) S. 16.
3) Cassian, Inst. IV, 3.
4) Cass., Inst. IV, 13.
5) Apophthegmata Patrum, Migne Gr. 65 S. 81. 305.
6) Vit. Patr. VII, 2 n. 11.
7) Den vielleicht klarsten, jedenfalls zuverlässigsten Einblick in die Seelenzustände der Dämonenkämpfer gewährt Chrysostomus, ad Stagirum ascetam a daemonibus vexatum I, 1 (Migne Gr. 47 p. 423 ff.).
8) Athanas. 5.
9) Athanas. 8. 41; Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 625; Palladius 20; Cass., Coll. VII, 23. Die Wüste ist das Reich des Gottes Set, dem in der spätern ägyptischen Religion die Rolle des Satans zukam.

Was hast du in der Wüste zu suchen[1]? Fort von hier! kreischt die Schar der Dämonen, die den Marcus umschwärmen. Kehre in dein Land zurück! Verlasse das unsere[2]! Wir können nicht dulden, bekennen die Dämonen ein ander Mal, dass die Mönche uns die Wüste entreissen und uns mit der Geissel ihres Gebetes verfolgen! Kommt, lasst uns ihnen Schrecken einjagen, vielleicht dass sie dann die Flucht ergreifen[3]!

Der Schrecken ist in der Tat das erste Mittel, dessen sich die Teufel bedienen, um den Mönchen den Aufenthalt in der Wüste zu verleiden.

Zuerst versuchen sie es, durch unheimliches Geräusch die Sinne der Mönche zu verwirren und ihr Herz mit Angst zu erfüllen. Sie poltern in den engen Zellen der Mönche herum, erfüllen sie mit einem fürchterlichen Getöse, wie wenn ein ganzes Heer von Feinden sich zu einem gemeinsamen Angriff zusammengefunden hätte. Darauf nehmen sie plötzlich sichtbare Gestalt an, erscheinen als Löwen, Bären, Leoparden, Stiere, Schlangen, Nattern, Skorpione, Wölfe, und stürmen unter wildem Geheul auf die Mönche los, als wollten sie sie verschlingen[4]; oder noch sie lassen Blitz und Feuer inmitten der Nacht leuchten, werfen feurige Kugeln in die Mönchszellen hinein, wo sie platzen und alles mit Flammen erfüllen[5]. Hilft auch dies nicht, so gehen sie zu Tätlichkeiten über[6]. Sie packen die Einsiedler an den Füssen und zerren sie aus den Zellen heraus[7]. Sie setzen ihnen nach wie eine wilde Meute und suchen sie in die Flüsse zu treiben[8]. Oder sie werfen sie in Brunnen, lassen sie in Abgründe stürzen[9]. Schliesslich dringen sie auf sie ein und bereiten ihnen die äussersten physischen Qualen. Den Antonius haben sie oft wund geschlagen[10]. Einmal blieb er wie tot liegen. Den Piamon haben sie dermassen zugerichtet, dass er weder stehen noch liegen konnte und von den Brüdern in die Kirche getragen werden musste[11]. Der ganze Leib des Macarius aber war einmal von den Schlägen des Teufels so schwarz geworden wie eine schwarze Traube[12].

Seine äussere Kriegführung unterstützt der Teufel durch eine geistige Aktion. Er wirft böse Gedanken in die Herzen der Mönche hinein. Er lässt in ihrem Geiste die Erinnerung an die Freuden und Genüsse der Welt wiederum aufleben, um durch den Vergleich der Vergangenheit mit der Gegenwart sie in ihren Entschlüssen wankend zu machen[13]. Er regt Zweifel in ihren Herzen an, ob denn all die Qualen, die sie sich freiwillig auferlegen und die ärger sind als Höllenstrafen, sie wirklich zu dem Ziele führen wer-

1) Athanas. 13.
2) Hist. de s. Marc: Amélineau, Contes et romans de l'Egypte chrét. II S. 63.
3) Vie de s. Macaire, AMG. XXV S. 80.
4) Nilus, Ep. III, 98; Athanas. 9.
5) Vie de Macaire, AMG. XXV S. 81. 100.
6) Selbst diejenigen Mönche und Mönchshistoriker, die die Kämpfe mit den Dämonen vor allem als psychologische Vorgänge zu erklären suchen, sind von dem wirklichen Vorkommen derartiger Tätlichkeiten vollständig überzeugt, so u. a. Chrysost. ad Stagir. II, 2; Petrus der Iberer, herausgeg. u. übers. v. Raabe (1895) S. 48. 38; Nilus, Epist. III, 98 cf. III, 33.
7) Pallad. 151.
8) Hist. de Marc: Amélineau, Contes II S. 63.
9) Vit. Euphrasiae 21.
10) Athanas. 8. 9. 40; Pallad. 18.
11) Rufin 32.
12) Vie de Macaire, AMG. XXV S. 88.
13) Athanas. 5.

den, das ihnen vorschwebt [1]. Oder er gibt ihnen ein, ihre Askese in einer Weise zu steigern, dass sie über das Mass dessen hinausgeht, was der Mensch leisten kann, nur um sie ihnen zu verleiden und sie irre werden zu lassen an ihren asketischen Lebensidealen [2].

Doch nur selten führen derartige Unternehmungen den Teufel zum Ziel. Denn von welcher Seite er an den Einsiedler herantreten mag, er findet ihn zum Kampf gewappnet. Muss der Mönch auch die physischen Qualen über sich ergehen lassen und gelingt es ihm nur selten, den Teufel tatsächlich zu belangen, wie dies jenem Einsiedler gelang, der einmal den Dämon im Nacken erfasste und ihn im Sande vergrub [3], oder jenem anderen, der ihn in Form eines Untieres zu Boden streckte, wo er tot liegen blieb und lange Zeit hindurch die Luft verpestete [4], so kann er ihm um so besser auf geistigem Gebiet widerstehen und Wunden beibringen. Wo immer nur der Mönch sein Herz in einer Weise festigt, dass die bösen Gedanken von ihm abprallen, wo er sofort mit aller Entschiedenheit alle in ihm aufsteigenden Versuchungen niederkämpft, da genügt das Kreuzeszeichen [5] oder das Aussprechen des Namens Jesu [6], um dem Teufel eine Niederlage zu bereiten, die ihm um so empfindlicher ist, als sie ihn an den erinnert, der seine Machtlosigkeit zuerst der Welt kundgetan hat. Wild heulend räumt er das Feld — doch nur um unter günstigeren Bedingungen den Kampf auf einem anderen Gebiet wiederum aufzunehmen.

2. Dieses andere Gebiet ist das der leiblichen Askese, des Kampfes des Mönches mit seinem eigenen Leib.

Mit einer nicht geringeren Entschiedenheit als gegen die Welt geht der Mönch gegen den Leib vor. Und zwar sind es dieselben Beweggründe, die hier wie dort für ihn massgebend sind. Er bekämpft den Leib, weil er ihn geringschätzt und verachtet, sodann weil er in ihm eine Verlockung zur Sünde und ein Hemmnis des nur auf Gott gerichteten Lebens erblickt.

Dieses wie jenes Motiv beruht auf der Vorstellung, dass Leib und Seele, als geschworene Feinde, nur in der oberflächlichsten Weise im Menschen zur Einheit miteinander verbunden sind.

Aufs bestimmteste unterscheidet sich daher der Mönch von seinem Leib, wie er sich von einem fremden, ihm dazu verhassten und verächtlichen Genossen unterscheiden würde. Hilarion redete seinen Leib mit „Esel!“ an [7]. Als elenden Sünder und Zöllner beschimpfte ihn Macarius [8], als wilden Esau die Asketin Candida [9]. Der alte Marcus aber hat seinen Leib einmal angefahren: Wie stehts nun um dich, du alter Taugenichts, du alter Fresser, du elender Schlem-

1) Rufin 1; Petrus der Iberer S. 39.
2) Athanas. 25.
3) Rufin 7.
4) Vie arabe de Schnoudi, Amélineau in: Mémoires publ. par les membres de la mission archéol. franç. au Caire IV S. 315; Vie copte, ibid. S. 40; vgl. Athanas. 53; Apophthegm., Migne Gr. 66 S. 193. 232: der Abbas Theodorus überwältigte und fesselte der Reihe nach drei Dämonen, die in seine Zelle eindringen wollten. Als er sie auf ihre Bitte wieder in Freiheit setzte, machten sie sich tief beschämt davon.
5) Athanas. 35; Vit. Macarii Roman. (Rosw. p. 224 ff.) 20.
6) Petrus der Iberer S. 39, 48; Vie de Schnoudi S. 315.
7) Hieronym., Vit. Hilar. 5.
8) Pallad. 20.
9) Pallad. 145.

mer? Ach! wie lange noch werde ich in deiner Gesellschaft leben müssen[1]! Dass sie nicht anders als in Gesellschaft dieses heillosen Madensacks leben konnten, ist den Mönchen stets als das grösste Verhängnis ihres Daseins erschienen. Und zwar schon deshalb, weil der Leib sie verhinderte, ein rein geistiges Dasein zu führen, zu leben wie jene Engel, denen sie es schon auf Erden so gerne gleichgetan hätten[2]. Der Anblick des Leibes erinnert sie beständig an die Niedrigkeit ihrer Lage. Geradezu unerträglich aber ist es ihnen, ihn in seiner wahren d. h. nackten Gestalt zu sehen[3]. Darum entkleiden sie sich nur im Falle der äussersten Not[4] und wechseln die Kleider nur, wenn sie müssen: der h. Abraham hat fünfzig Jahre hindurch dasselbe Busshemd getragen[5]. Einen nicht geringeren Widerwillen als gegen den Anblick seines nackten Leibes empfindet der Mönch gegen alle leiblichen Funktionen. So oft Antonius essen, schlafen und den übrigen Bedürfnissen des Leibes Rechnung tragen musste, empfand er wie Scham, indem er dabei das geistige Wesen der Seele erwog. Oft, wenn er sich mit anderen Mönchen bereits zum Essen niedergelassen hatte, stand er auf und ging davon, indem er meinte erröten zu müssen, wenn andere mit ansahen, wie er Speisen zu sich nahm[6]. Isidor pflegte über Tisch zu weinen, da er sich schämte, genötigt zu sein, leibliche Speisen zu geniessen, während er doch als geistiges Wesen sich nur von himmlischer Ambrosia hätte nähren sollen[7]. Die Mönche von Tabenna zogen beim Essen die Kapuzen so tief über den Kopf herab, dass sie sich während dieser demütigenden Beschäftigung gegenseitig nicht beobachten konnten[8]. Am liebsten hätten sich die Mönche das Essen ganz abgewöhnt, wie Macarius es einmal, leider ohne Erfolg, an sich versucht hat[9], da sie dafür hielten, dass Fasten die Speise der Engel sei.

Nicht minder verübelten sie es dem Leib, dass er wie nach Speise auch nach Schlaf verlangte. Auch das Schlafen hatte etwas Beschämendes für sie, da doch die Engel Gottes nicht schlafen[10].

Wie einen lumpigen, verhassten Gesellen behandeln daher die Mönche den Leib. Sie gestehen ihm nur zu, was er unbedingt braucht, um ihn nicht ganz zu verderben, um ihn nicht zu morden, was gegen Gottes Gebot gewesen wäre. Um so mehr haben sie wie eine Freude daran, ihm systematisch alles zu entziehen, was ihm wohl tun könnte. So missgönnen sie ihm die Reinlichkeit. Schon der Ahnherr des Mönchtums hat niemals seinen Körper gebadet, um ihn von Schweiss und Staub zu reinigen, noch wusch er jemals die Füsse oder liess sie überhaupt ins Wasser kommen, ausser wenn er not-

---

1) Pallad. 21. Vgl. eine lehrreiche Musterkarte von schimpflichen Bezeichnungen des Fleisches bei Gregor. Naz., Carmen 18 adversus carnem.

2) Apophthegm. S. 204; Vie de Macaire, AMG XXV S. 53; Vit. Patr. III n. 56; vgl. Chrysostom., de virgin. 10. 79; Cyrill., Catech. IV, 24; XII, 34; Vit. Patr. III, 155; Rufin, prol.

3) Vgl. Regula Isaiae, Holstenius, Codex regul. monastic. I S. 6.

4) Athanas. 60 vgl. 47; Socrat. IV, 23.

5) Vit. Abrahae 18 (Rosw. p. 144 ff.).

6) Athanas. 45; Theodoret 4; Sulp. Sev., Dial. III, 14.

7) Pallad. 1.

8) Regel des Pachomius, Stud. u. Krit. 1878 S. 326; Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 368; Cass., Inst. IV, 17.

9) Pallad. 20.

10) Pallad. 2.

gedrungen durch solches hindurch musste[1]. Noch strenger verfuhr in diesem Stück eine Asketin, die sich rühmen konnte, sechzig Jahre alt geworden zu sein, ohne dass jemals ihr Gesicht, ihre Füsse und ihre anderen Glieder von Wasser berührt worden wären. Bloss die Hände pflegte sie zu waschen an den Tagen, an welchen sie an der Kommunion teilnahm[2]. Im Busshemd sei es überflüssig, Reinlichkeit zu üben, lässt Hieronymus den Hilarion sprechen[3], und er selbst hat bekannt, dass, wer in Christus einmal gewaschen worden sei, nicht nötig habe, sich nochmals zu waschen[4].

Doch nur gelegentlich erscheint in dieser Weise die Askese als Selbstzweck, als Ausdruck der Verachtung des Leibes. In der Regel ist sie Mittel zum Zweck. Sie soll dazu dienen, den Mönch von seinen sinnlichen Trieben und sündhaften Neigungen zu heilen. Diese Kur ist eben für ihn vor allem eine leibliche Kur. Im Leibe stecken und wurzeln alle Leidenschaften und Begierden. Man trifft sie daher am sichersten, wenn man den Leib trifft, wenn man den Nährboden zerstört, auf welchem sie gedeihen. Darum ist die Losung des Mönchs: Der Leib ist der Feind! Solange der Leib stark ist, ist die Seele schwach[5]. Sein Leib will ihn töten — darum tötet er den Leib[6].

Die wirksamsten Waffen aber im Kampf gegen den Leib sind Fasten, Dürsten und Wachen.

Wenn der Kaiser eine feindliche Stadt bezwingen will, hat ein Altvater gesagt, schneidet er ihr die Zufuhr von Speise und Trank ab. Aehnlich kann der Mönch die fleischlichen Begierden durch Hunger und Durst bezwingen und sie der Seele unterwerfen[7]. Dieser Ansicht sind alle Mönche gewesen, und die Mehrzahl hat ihr Leben durch sie bestimmen lassen. Seitdem sie sich dem asketischen Beruf gewidmet, haben sie weder Speise noch Trank bis zur Sättigung genossen[8]. Viele gestanden ihrem Leibe nur Brot und Wasser zu[9], andere assen ausserdem noch Gemüse[10], sei's in gekochtem, sei's in rohem Zustande, wie denn überhaupt eifrige Büsser es für eine Zeit oder ganz verschmähten, zubereitete Speisen zu geniessen[11].

Während es die grosse Zahl bei der Beobachtung derartiger diätetischer Grundsätze bewenden liess, gingen die entschlossensten Büsser einen Schritt

---

1) Athanas. 47.

2) Palladius 142. Diese Jungfrau war sehr gelehrt. Sie hatte nicht einmal, sondern sieben und achtmal sämtliche Werke der berühmtesten Theologen der Vergangenheit und Gegenwart gelesen, des Origenes, Gregorius, Stephanus, Pierius, Basilius und anderer. — Vita S. Euphrasiae (Rosw. S. 351 ff.) 6: die Wasserscheu der hundertunddreissig Nonnen eines ägyptischen Klosters ging so weit, dass nicht bloss keine unter ihnen sich je die Füsse wusch, sondern dass etliche nicht einmal das abscheuliche Wort Bad sich wollten zu Ohren kommen lassen, vgl. Hieronymus ad Sabinianum, Epist. 147, 5.

3) Hieronym., Vita Hilarionis 10. Derselben Ansicht war Pachomius, dessen Regel (Stud. u. Krit. 1878 S. 330) den Mönchen verbot, sich zu waschen, es sei denn, dass sie krank seien.

4) Hieronym., ad Heliod. Ep. 14, 10.

5) Vit. Patr. V, 10 n. 17.

6) Sozom. VI, 29.

7) Apophthegm. S. 205.

8) Vit. Patr. III n. 62; Ruf. 30. 27; Cass., Inst. V, 7; Theodoret 2.

9) Athanas. 14; Hieronym., Vit. Pauli 6; Socrat. IV, 23; Ruf. 27; Pallad. 20; Sozom. VI, 30.

10) Theodoret 13. 18. 30.

11) Pallad. 78; Isidor. Pelus., Ep. I, 5; Sozom. VI, 33; Sulp. Sever., Dial. I, 15. 16; Evagrius, Hist. eccles. I, 21.

weiter. Manche assen nur einmal des Tages, nach Sonnenuntergang[1], andere nur alle drei[2], wieder andere nur alle sieben Tage[3]. In der grossen Fastenzeit vor Ostern brachte es Symeon der Stylite sogar auf vierzig Tage vollständiger Enthaltung von jeder Speise[4]. Derartige Helden trugen dann aber auch die Merkmale ihrer Leistungen an ihrem Leibe herum. Mehrmals ist von Mönchen die Rede, deren Fleisch ganz verschwunden war[5], deren Knochen dünn geworden[6], die so ausgemergelt aussahen, dass man ihre Rippen durch die Haut hindurch zählen konnte[7], die beinahe durchsichtig geworden waren wie Glas, die wie Gespenster umherschlichen[8].

Als an Bedeutung dem Fasten nachstehend, aber immerhin noch eine wirksame Kriegswaffe gegen den Leib bildend galt den Mönchen das Wachen. Wie das Essen, so macht eben auch das Schlafen den Geist träge und faul[9]. Es gibt zudem den Menschen widerstandslos den unvernünftigen und sündigen Vorspiegelungen der Sinne preis[10]. Der Mönch schläft daher nur, soviel er muss[11], und gestattet seinem Geiste nie, in die Tiefen des Schlafes hinabzusinken, sondern nur ausrastend auf dessen Oberfläche zu ruhen[12]. Und selbst den Genuss dieses kurzen, leichten Schlafes sucht er dem Leib zu verbittern. Viele Mönche haben nur sitzend, bisweilen nur stehend geschlafen[13], wenn schon ihrer wenige es Abba Bessarion gleichgemacht haben mögen, der von sich bekannte: Vierzig Jahre habe ich nur sitzend, nie liegend geschlafen[14].

Während Fasten, Dürsten, Wachen gewissermassen zu den Berufspflichten des Mönches gehörten, stand es dem Ermessen eines jeden einzelnen anheim, noch auf andren Wegen seinem Leib zuzusetzen. Je nach Geschmack und Eifer, je auch nach den asketischen Gebräuchen seines Landes hat der eine dieses, jener ein anderes Bussmittel angewandt.

Die einen schlossen sich in Zellen ein, möglichst kleinen und unbequemen[15], aus denen sie Jahre lang nicht herauskamen, ja in denen sie oft bis zu ihrem Tode verblieben[16]. Sie entzogen sich in dieser Weise Luft und Licht[17],

1) Hieronym., Vita Hilar. 11; Vie de Schnoudi S. 8; Theodoret 3.
2) Rufin 13; Sozom. VI, 30; Theodoret 4.
3) Theodoret 2. 26; Ruf. 12. 15; Vie de Schnoudi S. 9.
4) Theodoret 26.
5) Theodoret 18.
6) Vie de Schnoudi S. 314.
7) Pallad. 107.
8) Pallad. 104.
9) Vit. Patr. III n. 2.
10) Basilius, Ep. 2.
11) Apophthegm. S. 92.
12) Chrysost., In I Timoth. Hom. 14, 4.
13) Rufin 15. 26.
14) Apophthegm. S. 141.
15) Theodoret 3: Marcianus konnte in seiner Zelle weder aufrecht stehen, noch ausgestreckt liegen. Ib. 27: Baradatus schloss sich in einen kleinen Kasten aus Holz ein, in dem er weder stehen noch liegen, sondern nur gebückt sitzen konnte. 28: noch unbequemer war der schwebende Kasten, den Thalelaeus sich als Wohnung erdacht.
16) Rufin 1 p. 449: Johannes von Lycopolis hat fünfzig Jahre seine Klause nicht verlassen. Palladius 5: Alexandra hat zehn Jahre in einem Grabmahl gewohnt und während dieser Zeit kein menschliches Wesen gesehen. Palladius 18: vergebens sucht der Teufel den Nathanael, der siebenunddreissig Jahre die Schwelle seiner Klause nicht überschritten, ins Freie zu locken. Palladius 96: Salomo blieb fünfzig Jahre in einer Felsenhöhle eingeschlossen. Chrysostomus, ad Theodor. I, 17: sogar die Türe seiner Klause liess ein Mönch zumauern, so dass die ihn aufsuchenden Bauern nur dadurch zu ihm gelangen konnten, dass sie die Wand niederrissen. Theodoret 15: Acepsimas brachte sechzig Jahre in einem Häuschen zu, ohne jemanden gesehen oder mit jemandem gesprochen zu haben. Aehnliches 18 und 19; Hieronymus, Vita Pauli 6; Vita Abrahae 1 und 3.
17) Vit. Patr. III n. 39: Arsenius erfüllte seine Zelle mit Gestank, in der Hoffnung, dass Gott ihm dafür den Gestank der Hölle ersparen würde.

den Anblick der Natur[1] und meist auch den der Menschen[2].

Andere hingegen verzichteten auf jedes Obdach, liessen sich im Sommer durch die Hitze ausdörren, im Winter durch die Kälte ausfrieren und sich mitunter so tief zuschneien, dass die Nachbarn sie aus dem Schnee herausschaufeln mussten[3].

Andere wiederum, doch ist ihre Zahl stets eine geringe geblieben, verbanden die Reklusion mit der Obdachlosigkeit, indem sie sich auf Säulen stellten, von denen sie jahrelang nicht herabstiegen[4]. Verbreiteter als derartige Uebungen der Frömmigkeit war das Tragen von härenen Hemden, welche die Haut aufritzten[5], oder — es war dies eine vorwiegend syrische Sitte — das Tragen von oft zentnerschweren Ketten am Hals oder an den Hüften[6] oder das Sichbeschweren mit irgend einer andern Last, welche jede Bewegung hemmte und dem Leib eine unausgesetzte Qual bereitete[7].

Wie gewaltige Streiche indessen der Mönch gegen seinen Leib führen mochte, die in ihm verschanzten Feinde hat keiner ganz aus ihm vertreiben können. Denn mochten auch die sinnlichen Begierden nach Speise, Trank, und Wohlleben in einer Weise geschwächt werden, dass sie sich kaum noch bekundeten, so blieb um so lebendiger der Geschlechtstrieb.

Ja es scheint, wie wenn derselbe durch das Fasten und die Kasteiungen bisweilen nur noch gesteigert worden wäre[8], wie wenn die unterdrückte Sinnlichkeit mit besonderem Erfolg gerade auf diesem Gebiete sich gerächt hätte. Jedenfalls gibt es keine innere Anfechtung, die öfter an den Einsiedler herantritt als die der Unkeuschheit. Offen haben dies die besten bekannt, und eine Unmasse von Einzelzügen bestätigen ihr Zeugnis. Derartige Anfechtungen mussten aber den Mönchen um so bedenklicher erscheinen, als dieselben sie an der Erreichung des Zieles, das sie sich gestellt, zu verhindern drohten. Galt ihnen doch die leibliche und geistige Unbeflecktheit als oberstes

---

1) In dem von Antonius (Sokrates IV, 18; Vit. Patr. VI, 4 n. 16) gerühmten Buche der Natur haben die wenigsten unter den altchristlichen Mönchen zu lesen versucht. Die Natur gehört ihnen eben mit zur Welt, die den Menschen von seiner Aufgabe abzieht. Abba Silvanus zog sich, während er den Garten begoss, die Kapuze über den Kopf, um durch den Anblick der Pflanzen nicht von seinen Gedanken abgezogen zu werden (Apophth. Patr. p. 409). Weil er während der Lektüre der h. Schrift durch einen pflügenden Bauer zerstreut worden, machte sich Eusebius (Theodoret 4) zur Pflicht, künftighin weder die Felder noch auch den Himmel mit seinen Gestirnen anzuschauen. Um seinem Vorsatze treu bleiben zu können, beschwerte er sich dermassen mit Eisen, dass er nur noch gebückt und gesenkten Blickes einhergehen konnte. Eine ähnliche Stellung zur Natur nahm der Mönch Johannes ein, ibid. 23.

2) Dafür wohnte Makarius während einer dreijährigen Reclusion in einem Grabmal mit einem Kadaver zusammen, den er wohl. wie er dies bei einer früheren Gelegenheit getan, als Kopfkissen benutzt haben wird, Zoega p. 126.

3) Theodoret 21; vgl. 23.

4) Theodoret 26; Delehaye, Les Stylites, Revue des questions historiques, Jan. 1895, S. 22 ff.

5) Athanas. 47; Vit. Abrahae 18; Cass., Inst. I, 3.

6) Theodoret 3. 4. 11. 13. 21. 24. 29; Pallad. 113; Rabulas, Canones für Mönche: Bickell, Syr. Kirchenv. S. 227.

7) Theodoret 24; vgl. Gregor. Tur., Vit. patr. 13.

8) Am deutlichsten tritt dieser Zusammenhang zutage in den Beobachtungen, die Hieronymus an sich selbst angestellt, Epist. 18 ad Eustoch.: Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram . . . saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora ieiuniis, et mens desideriis aestuabat in frigido corpore, et ante hominem suum iam in carne praemortua, sola libidinum incendia bulliebant. Aehnlich Epist. 95 ad Rusticum.

Merkmal jenes engelischen Lebens[1], das sie schon hienieden führen wollten, zugleich als Vorbedingung jener Einwohnung des Göttlichen in ihnen, jener mystischen Vereinigung mit Gott und Christus, die sie erstrebten[2]. Aus diesem Grunde gipfelt die leibliche Askese der Mönche im Kampf gegen die geschlechtlichen Regungen[3].

Um sich diesen Kampf zu erleichtern, vermeiden viele Mönche zunächst mit peinlicher Sorgfalt den Anblick eines jeden weiblichen Wesens[4]. Sie gehen ihm aus dem Weg, wie wenn ein jedes Weib der leidige Satan in eigener Person wäre. Als Abba Paulus einmal zufällig in der Wüste einem Weibe begegnete, lief er mit einer solchen Eile in das Kloster zurück, wie er selbst nicht vor einem Löwen oder Drachen geflohen wäre[5]. Mit Steinwürfen bedrohte der Einsiedler Jakobus zwei Frauen, die den Berg, den er bewohnte, erklimmen wollten[6]. Und als ein anderer Jakobus, der von Nisibis, Mädchen bei einem Brunnen antraf, die ihm nicht bloss nicht aus dem Wege gingen, sondern nicht einmal ihre, beim Waschen aufgeschürzten Kleider herabliessen, — da hat er sie verflucht, dass sie mit einem Mal zu alten Weibern mit grauen Haaren geworden sind[7].

Von ihrer Praxis, keine Frau anzublicken und noch weniger mit ihr zu reden, haben viele Mönche nicht einmal zu Gunsten ihrer nächsten weiblichen Verwandten eine Ausnahme gemacht. Sie haben sich selbst vor Mutter und Schwestern verborgen, dieselben, wo sie Eingang in ihr Kloster oder ihre Zelle verlangten, abweisen lassen, gelegentlich mit der Vertröstung, man werde sich ja bald im Paradiese wiedersehen[8]. Dachten aber in diesem Stücke die Klostervorsteher anders und befahlen sie ihren Untergebenen, sich den Verwandten, die nach ihnen verlangten, wenigstens zu zeigen, so haben die Mönche es bisweilen als einen Triumph betrachtet, diesem Befehle nachzu-

---

1) Rufin 1. 2. 4. 6. 9; Pallad. 116; Vit. Patr. III n. 56; Chrysost., adv. oppugn. vit. monast. III, 11; ad. Theodor. I, 7; Vit. Euphrosynae 4; andere Stellen bei Usener, Der h. Theodosios S. 121 f.

2) Chrysostomus, de virginitate 11: αὐτὸν τὸν τῶν οὐρανῶν ὑποδεχόμεναι δεσπότην, ἂν ὦσιν ἅγιαι τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι. Ambrosius, de virgin. 191; Vita Eugeniae 7; Vit. Mariae Aegypt. 3; Vit. Pelagiae 3, ed. Usener p. 5; Palladius 144; Theodoret 29. Vita S. Abrahae, Prol.: quia a iuventute castitatis pudicitiam conservavit, templum sancti Spiritus factus est, tanquam sanctificatum vos: et ita semet ipsum exhibuit Deo, ut eum habitatorem in mentis suae hospitio haberet. Cf. Vit. Mariae meretricis (Vit. Patr. I) 7.

3) Als das höchste auf diesem Gebiet zu erreichende Ideal hat ihnen jener apathische Zustand vorgeschwebt, den einmal ein Engel im Traum einem Büsser mit den Worten beschrieben: Vade et apprehende nudam et pulcherrimam virginem; et si, illam tenens, tranquillitatem tui cordis immobilem aestusque carnales pacificos in te senseris perdurasse . .: Cassian, Collat. XV, 10 cf. Instit. VI, 22. Evagrius, Hist. eccles. I, 21, kennt Mönche, die diese Probe bestanden hätten.

4) Regula Isaiae, Reg. 41, Holstenius I S. 8: . . nec aspicias mulierem neque etiam vestimenta eius, si potes. Cassian, Collat. VII, 26: Abbas Paulus in tantam cordis puritatem . . . profecerat, ut non dicam vultum femineum, sed ne vestimenta quidem sexus illius conspectui suo pateretur offeri. Wie wohl begründet diese Scheu, zeigt Vita Macarii Romani (Vit. Patr. I) 20: dadurch dass er Frauenstrümpfe und Frauenschuhe vor der Höhle eines Einsiedlers niederlegte, verwirrte der Teufel dessen Sinn und brachte ihn schliesslich zu Fall.

5) Cass., Coll. VII, 26.

6) Theodoret 21.

7) Theodoret 1.

8) Vit. Patr. III n. 31. 32; Theodoret 3; Vit. Simeonis Stylit. 9. Am anschaulichsten Apophth. p. 340 = Vit. Patr. III n. 154.

kommen, ohne die Ihren zu sehen oder von ihnen erkannt zu werden[1]. So unter andern der Altvater Pior. Seit fünfzig Jahren hatte er seine Schwester nicht gesehen, als sein Abt ihm befahl, sie zu besuchen. Missmutig marschiert der Arme in ihr Dorf, macht vor ihrem Hause Halt und lässt sie rufen. Darauf drückt er beide Augen zu, spricht: Ich bin der Pior; schau mich an nach Belieben! Er bleibt eine Zeit lang vor ihr stehen, erteilt ihr den Segen, dreht ihr den Rücken und marschiert stracks in das Kloster zurück[2]. Dass es in derartigen Fällen den Mönchen in erster Linie darum zu tun war, die Nähe weiblicher Wesen zu meiden, zeigt am deutlichsten die Geschichte eines ägyptischen Mönches, der sich einmal in die Notwendigkeit versetzt sah, seine alte Mutter über einen Fluss zu tragen — eine Geschichte, die von einer seltenen Rohheit zeugt[3], immerhin aber lehrreich ist für den Gemütszustand, in dem sich viele unter den Mönchen befunden haben mögen.

Zur Bekämpfung der aus derartigen Seelenzuständen entsprossenen Anfechtungen reichten die gewöhnlichen asketischen Mittel, Beten, Fasten, Wachen, nur selten aus. Die Eifrigsten ersannen daher neue Büssungen. Am eigenartigsten ist vielleicht das Mittel, das Abba Olympius erdacht hat, um sich von den unzüchtigen Gedanken, die ihn plagten, zu kurieren. Er formte nämlich aus Lehm das Bildnis einer Frau und sprach zu sich selbst: So, jetzt hast du ein Weib! Um es zu ernähren, musst du aber von nun an mehr arbeiten. Einige Tage darauf formte er in gleicher Weise eine andere Figur aus Lehm, welche seine Tochter vorstellte. Sieh! sprach er zu sich, dein Weib hat dir eine Tochter geboren, du musst also noch weit mehr arbeiten als zuvor, damit du auch dein Kind nähren und kleiden könnest! Infolgedessen arbeitete sich der Bruder dermassen ab, dass er es nicht mehr länger aushalten konnte. Wenn du nicht einmal so viel Arbeit leisten kannst, sprach er zu sich selbst, um Weib und Kind zu unterhalten, so musst du auch nicht an das Heiraten denken! Und von dieser Zeit an blieb er von Anfechtungen verschont[4]. Energischer ging Macarius, als er vom Geist der Unzucht angefochten wurde, gegen seinen Leib vor. Er setzte sich nämlich ganz nackt in einen Morast und liess sich sechs Monate hindurch von Stechfliegen, die selbst die Haut eines Wildschweins zu durchstechen vermögen, dermassen zurichten, dass er wie ein Aussätziger aussah und man ihn nur noch an der Stimme erkennen konnte[5]. Von denselben Anfechtungen wie Macarius betroffen, bearbeitete Ammonius seinen Leib mit einem feurigen Eisen, bis er ganz mit Brandwunden bedeckt war[6], wälzte sich Benedikt von Nursia in dornigen Hecken herum[7] und liess sich Evagrius Ponticus zur Winterszeit in einem Brunnen eine ganze Nacht hindurch das Fleisch ausfrieren[8].

Gerade die Heftigkeit, mit welcher in diesen und derartigen Fällen die Mönche gegen ihren Leib vorgingen, sowie ihr Bestreben, die sinnlichen Triebe

1) Vit. Patr. V, 14 n. 6.
2) Sozom. VI, 29; Pallad. 87; eine ähnliche Anekdote wurde von Johannes von Calamus erzählt, Vit. Patr. III n. 32.
3) Vit. Patr. V, 4 n. 68.
4) Apophthegm. S. 313.
5) Pallad. 20 nach der Lesart, welcher der lateinische Uebersetzer Vit. Patr. S. 722 gefolgt ist; anders Migne Graec. 34 S. 1051 und Vit. Patr. S. 945.
6) Pallad. 12.
7) Gregor. M., Dial. II, 2.
8) Pallad. 86.

ohne Unterschied nicht bloss zu unterdrücken, sondern vollständig auszurotten, haben aber meist eine gewaltige Reaktion des in dieser Weise misshandelten physischen Organismus hervorgerufen. In keinem andern Stück haben die eifrigsten Büsser daher so zahlreiche Anfeindungen seitens des Teufels zu erleiden gehabt wie gerade in Bezug auf die leibliche Askese. Auch hier besteht die Taktik des Bösen darin, zu verteidigen, was die Mönche angegriffen, und sie zum Gebrauch und Missbrauch gerade derjenigen Dinge zu verleiten, die sie am entschiedensten von sich gewiesen hatten.

Zu dem fastenden Antonius kam einmal der Listige in Gestalt eines Mönchs. Er hatte ein Brot in Händen, das er dem Heiligen anbot, indem er sprach: Lass doch ab von deiner Askese, nimm, iss und werde satt[1]! Als einst Helenus ein grosses Verlangen nach dem Genuss von Honig empfand, zauberte ihm der Teufel sofort eine Honigscheibe an den Felsen, um ihn zum Zugreifen zu verleiten[2]. Dem abgematteten, in der Wüste verschmachtenden Macarius hat er in derselben Absicht gar ein mit Esswaren schwer beladenes Kameel erscheinen lassen[3].

Wie die Esslust, regt der Teufel auch die Schlaflust an[4]. Macarius hat einmal während des Gottesdienstes eine Bande kleiner schwarzer Teufel in der Kirche herumhüpfen sehen. Sie steckten einigen unter den Brüdern die Fingerchen in den Mund, dass sie gähnten, drückten den andern die Augen zu, dass sie schliefen[5]. Doch hat mit derartigen Praktiken der Teufel nur selten etwas Erspriessliches auszurichten vermocht. Gleich beim ersten Angriff trieb ihn in der Regel der Mönch durch sein Gebet in die Flucht.

Erfolgreicher sind seine Bemühungen auf dem Gebiet der geschlechtlichen Askese. Ist ja doch von jeher das Weib die beste Waffe des Satans gewesen, durch die er auch den Streitern Gottes die meisten Wunden beigebracht hat[6], oder wie ein anderer Mönchsspruch lautet: gleich vom ersten Tage an war das Weib die Zither, auf der der Teufel spielte, um die Mönche zu betören[7]. Zuerst sind es böse, schmutzige Gedanken, die er in das Herz des Einsiedlers wirft, oder verführerische Trugbilder, die er ihn schauen lässt[8], um ihn zu verwirren und seine Sinnlichkeit aufzuregen. Dann, und es ist dies seine gewöhnliche Taktik, nimmt er selbst weibliche Form an und stellt sich, meist nachts, bei den Mönchen ein[9]. Zu Abba Pachon kommt er in Gestalt eines äthiopischen Mädchens, das der Heilige in seiner Jugend beim Aehrenlesen gesehen und dessen Erinnerung in seinem Geiste fortgelebt hatte[10]; zum römischen Macarius in Gestalt der Braut, die derselbe am Hochzeitstag verlassen hatte, um vor ihr in die Wüste zu fliehen[11]. Oft gibt er sich für eine in der Wüste verirrte und von den wilden Tieren verfolgte arme Frau aus, die durch die Schilderung ihres Elendes das Mitleid der Mönche erregt, bis

1) Athanas. 40.
2) Rufin 11.
3) Pallad. 20.
4) Vit. Patr. III n. 35.
5) Rufin 29.
6) Apophthegm. S. 97.
7) Aphrahat, Hom. VI, 6 S. 98; vgl. Vit. Patr. III n. 65.
8) Athanas. 5.
9) Petrus der Iberer S. 48.
10) Pallad. 29.
11) Vit. Macarii Rom. 20.

sie ihr den Eintritt in ihre Zellen gestatten[1]. Seltener kommt er in der Form eines schönen Jünglings, der durch unflätige Redensarten die Einsiedler zur Unzucht zu verleiten sucht[2], wennschon die Vorstellung von dem männlichen Unzuchtsteufel den christlichen Kreisen bereits im fünften Jahrhundert nicht mehr fremd war[3]. Einmal in die Zellen der Mönche aufgenommen, betört der Teufel die Sinne der Einsiedler durch Wort und Tat in einer Weise, dass sie mitunter ihre heiligsten Vorsätze vergessen. So oft aber sie sich anschicken, ihn anzufassen, verschwindet er, in der Regel unter höllischem Lachen, einen abscheulichen Gestank in der Zelle des von ihm Betörten zurücklassend[4]. Manchmal drückt er demselben seine Verachtung auch noch dadurch aus, dass er ihn zu Boden wirft und nicht ablässt, ihn zu prügeln die ganze Nacht hindurch, bis der Morgen graut[5]. Wenn aber auch bei derartigen Versuchungen der Teufel nicht wenige Mönche bezwungen, sie in Verzweiflung gestürzt oder in die Welt zurückgetrieben hat, so ist doch die Zahl derselben stets eine verschwindend geringe geblieben im Vergleich zu denjenigen, die auch diese Versuchung standhaft von sich abgewiesen und den Teufel sofort durch Gebet oder Kreuzeszeichen vertrieben haben. Mit einer noch schärfern Waffe hat Apelles den Versucher getroffen. Als ihm während der Nacht der Teufel in Gestalt einer schönen Frau entgegenkam, ergriff er mit blosser Hand ein glühendes Eisen in der Esse, bei welcher er arbeitete, und warf es ihm ins Gesicht. Der so Getroffene schrie so fürchterlich auf, dass alle umherwohnenden Brüder das Geheul des Fliehenden vernehmen konnten[6].

3. Mit einem wie grossen Eifer indessen die Mönche den Kampf gegen die Welt und den Leib betreiben mochten, so fassten doch zumal die eifrigsten unter ihnen die gegen diese zwei Feinde gerichteten Unternehmungen gewissermassen nur als Vorpostengefechte auf, da die Hauptaktion des mönchischen Kampfes gerichtet sein müsste gegen die geistigen Triebe, wie Eigenliebe, Hochmut, Stolz, Zorn, als die letzten, aber am schwersten zu überwindenden Hemmnisse der von ihnen angestrebten Vollkommenheit.

Hand in Hand mit der leiblichen Askese geht daher die geistige. Wenn jene gegen den Leib als den Sitz der sündigen Triebe sich wendet, so wendet diese sich gegen das eigene Ich als den Nährboden aller widergöttlichen Regungen des Geistes. Solange dieses Ich in seiner ursprünglichen Kraft besteht, kann keiner ein wahrer Mönch werden.

Das beste, bei weitem wirksamste, ja gewissermassen das einzige Mittel, das Ich in seinem Lebenszentrum zu treffen, ihm gleichsam die Wurzeln abzugraben, ist der Gehorsam[7]. Durch den Gehorsam gibt der Mönch sein eigenstes Wesen preis. Er gehört nicht mehr sich selbst an, er verzichtet auf sich, wie er auf den eigenen Besitz verzichtet hat[8]. Der Gehorsam er-

1) Rufin 1.
2) Theodoret 21.
3) Cass., Coll. VIII, 20; August., Civ. Dei XV, 23; Thomaslegenden bei Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 257. 260. 292; vgl. Philostratus, Vit. Apollon. VI, 27.
4) Rufin 1.
5) Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 19.
6) Rufin 15.
7) Cass., Inst. IV, 8.
8) Cass., Inst. IV, 20.

scheint daher als die höchste Tat der Selbstverleugnung. Durch ihn wird das sündige Prinzip im Menschen unterdrückt und Raum geschaffen für die Aufnahme des göttlichen Willens[1].

Da es vor allem negative Wirkungen sind, die durch die Uebung des Gehorsams erzielt werden sollen, gilt in den mönchischen Kreisen die Ansicht, dass die widersinnigsten Gebote die besten Erfolge erzielen. Je unvernünftiger in der Tat das Gebot, desto vollständiger ist bei demjenigen, der ihm nachkommt, der Sieg über die eigene vernünftige Natur. Um seinen Genossen Paulus den Einfältigen zur Vollkommenheit zu führen, ihm die Gelegenheit zu bieten, sich selbst zu verleugnen, seinem Willen zu entsagen und gehorsam zu werden, wie Christus seinem Vater gehorsam war, forderte der Ahnherr des Mönchtums die widersinnigsten Dinge von ihm. Er liess ihn Wasser schöpfen und es in zwecklosester Weise auf den Boden ausgiessen, Körbe flechten und das Geflochtene ohne Grund wieder aufflechten, nähen und das Genähte wiederum auftrennen. Ohne jede Bemerkung vollzog Paulus alle diese Befehle und brachte es überhaupt im Gehorsam zu einer Virtuosität, die ihm die Wundergabe von Gott und den höchsten Ruhm bei den Menschen eingetragen hat[2]. Nicht minder berühmt jedoch als diese Leistungen war der Akt des Gehorsams eines Mönches, dem sein Vorsteher befohlen, ein zum Feuern bestimmtes dürres und halbverfaultes Reis, das er in den Boden gesteckt, zweimal des Tages solange zu begiessen, bis es zum schattigen Baum herangewachsen sein würde[3]. Ohne jedes Nachsinnen über die Nutzlosigkeit der ihm befohlenen Arbeit hat der Mönch, Tag für Tag, an dem vom Kloster zwei Meilen entfernten Fluss Wasser geholt und das Reis begossen. Um ihn für seinen Gehorsam zu belohnen, liess indessen im dritten Jahr Gott das tote Reis Wurzel schlagen. Es wuchs zu einem Baum heran, von dessen Früchten der Abt des Klosters den Brüdern und fremden Besuchern zu essen zu geben pflegte mit den Worten: Nehmet, esset die Früchte des Gehorsams[4]! Die allerunsinnigsten Befehle scheinen die Mönchsvorsteher systematisch erdacht zu haben, um in ihrer Eigenschaft als Erzieher zur Vollkommenheit die ihnen Unterstellten im Gehorsam zu üben. So hat ein Abt einem Mönch befohlen, den eigenen Sohn ins Wasser zu werfen, um seinen Gehorsam zu prüfen, wie Gott einst den Abraham geprüft hatte[5]. Ein anderer Abt beordnete einen Bruder, der sich zur Aufnahme angemeldet, sich inmitten eines flammenden Backofens zu stellen. Auf wunderbare Weise blieb er vom Feuer verschont. Himmlische Frische umwehte ihn, während er in den Flammen stand[6].

Wer es im Gehorsam so weit gebracht, galt als ein vollkommener Mönch. Mit Recht! Denn wer in dieser Weise auch den unsinnigsten Befehlen blindlings zu folgen vermag, dessen geistiger Lebensnerv ist gänzlich durchschnitten, dessen Persönlichkeit hat aufgehört, zu bestehen. Er ist nahe daran, jenen, den Mönchen als Ideal vorschwebenden Geisteszustand verwirklicht zu haben, welcher bald als Apathie, bald im korrekteren kirchlichen Sprachgebrauch als

1) Rufin 31; Cass., Inst. IV, 8.
2) Rufin 30; Pallad. 28.
3) Vgl. Vie de Schnoudi S. 336.
4) Apophthegm. S. 204; Sulp. Sev., Dial. I, 14. Der Kern dieser weitverbreiteten Anekdote bei Cass., Inst. IV, 24.
5) Cass., Inst. IV, 27; Vit. Patr. V, 14 n. 8.
6) Sulp. Sev., Dial. I, 12.

engelisches Wesen verherrlicht wird. Er lebt, wennschon in einem sterblichen Körper, als ob er ganz unempfindlich wäre[1]. Nichts, was immer auch von aussen an ihn herantritt, sei's auf dem physischen oder geistigen Gebiet, seien es Störungen oder Förderungen seiner Lebenslust, sei's Lob oder Tadel, vermag ihn zu treffen, sein innerstes Wesen zu berühren, irgendwelche Regungen in ihm zu bewirken[2]. Er ist wie ein geistig Toter. Als ein Bruder den Macarius fragte, auf welche Weise er gerettet werden könne, befahl ihm dieser, auf die Gräber zu gehen und die Toten zu verfluchen. Als er es getan, fragte ihn Macarius: Haben die Toten geantwortet? und als der Bruder dies verneint: So gehe hin und lobe sie! Wiederum kehrt der Mönch mit der Meldung wieder, dass die Toten nicht geantwortet. Drauf der Altvater: Wenn du gerettet werden willst, musst auch du ein Toter werden, so dass weder die Schmähungen noch das Lob der Menschen dich irgendwie anfechten[3]. Ein wie des physischen so des geistigen Lebens entleerter Körper, jedes menschlichen Inhaltes bar, dafür aber fähig, der Seele einen freien Spielraum zu gewähren und die Elemente eines höheren Lebens in sich aufzunehmen, das ist das letzte Ziel der negativen Bestrebungen der mönchischen Askese[4].

Gerade deshalb aber, weil bei der Erreichung dieses Zieles der Mensch aus der Sphäre des Menschlich-Irdischen herausträte, bietet der Teufel wie zu einer letzten Entscheidungsschlacht seine gesamte Streitkraft gegen den Mönch auf. Wie in beinahe allen Kämpfen, die er mit ihm führt, geht auch diesmal sein Kriegsplan dahin, die von seinem Gegner bedrohte Position zu verteidigen. Unternimmt es der Mönch, den menschlichen Eigenwillen zu vernichten, so sucht der Teufel ihn zu kräftigen und widerstandsfähig zu machen, ihn mit Energieen auszustatten, welche die Wirkungen der leiblichen und geistigen Askese aufheben. Am sichersten gelingt ihm dies dadurch, dass er den Mönch zu Stolz und Hochmut verführt.

Alle Künste und Listen, die ihm zu Gebote stehen, wendet er daher an, um in der Seele des Mönchs den Hochmut zu erregen. Er sucht ihn zu bewegen, sich als einen untadeligen Streiter Gottes anzusehen, der durch eigene Kraft die höchste Stufe der menschlichen Vollkommenheit erreicht habe, als eine Art von Uebermenschen, der ein unbestreitbares Recht auf die Bewunderung der Menschen und die höchsten Auszeichnungen bei Gott besitze. Zu diesem Zwecke versucht er es zuerst mit Lobeserhebungen. Unter der Maske eines Engels des Lichtes preist er den Antonius selig, da keiner so getreu erfunden worden sei wie er[5]. Er erinnert den Macarius an den Ruhm, den er in der ganzen Welt geniesse: selbst Antonius den Grossen habe er in Schatten gestellt[6]. Den Pachomius suchen die Dämonen dadurch zu betören, dass sie ihm in der Wüste das Geleite geben, vor ihm einhermarschieren, wie Soldaten vor einem Feldherrn, und ausrufen: Macht Platz dem Manne Gottes[7]!

1) Theodoret 4. 21.
2) Cass., Coll. XIX, 1; Vit. Patr. III n. 23.
3) Apophthegm. S. 272, vgl. Vit. Patr. VII, 9 n. 3.
4) Unter denjenigen, die am vollständigsten zur Apathie gelangt sind, ragten hervor Evagrius Ponticus: Sozom. VI, 30; Makarius: Palladius 20; noch mehr Ammon der Grosse: Palladius 12.
5) Athanas. 39. In ähnlicher Weise sucht er den Hochmut des Abraham zu wecken, Vit. Abrahae 12.
6) Vertus de s. Macaire, AMG. XXV S. 121, vgl. 119.
7) Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 28.

Den in aller mönchischen Strenge sich übenden Abraham überredet der Teufel, dass er viel zu vollkommen sei, als dass er ein einfacher Laie bleiben könnte, dass die Priesterwürde ihm von rechtswegen zukomme. Er weiht ihn darauf zum Priester, ohne dass der einfältige Alte die Arglist des Bösen bemerkte[1]. Oder die Dämonen nehmen die Gestalt von Engeln an, gesellen sich den Mönchen als beständige Begleiter bei, leisten ihnen selbst die geringsten Dienste, um ihnen den Glauben beizubringen, sie wären bereits zu Genossen der himmlischen Geister geworden[2]. Anderen Einsiedlern bringen sie jenes Himmelsbrot, nach dessen Genuss sie so sehr verlangten[3], und führen ihnen zu Gemüte, dass sie, weil bereits tatsächlich Engel geworden, nur noch die Nahrung der Engel geniessen dürften. Oder sie verleihen gewissen Mönchen das Aeussere überirdischer Wesen, so dass sie den Ihren geradezu als Engel erscheinen[4]. Schliesslich suchen sie ihnen den Gedanken beizubringen, dass die Erde nicht mehr länger würdig sei, sie zu tragen, sie vielmehr ihrer Tugenden wegen verdienten, lebendig in den Himmel einzugehen. Der Teufel erscheint mit einer Nachbildung jenes himmlischen Wagens, der einst den Propheten Elias in den Himmel entführt, und fordert den Pachomius, Symeon den Styliten und andere Heroen der Askese auf, ihn zu besteigen und mit ihm gen Himmel zu fahren[5].

Schenkt bei all diesen Versuchungen der Mönch auch nur einen Augenblick den Einflüsterungen der bösen Mächte Gehör, gibt er dem Hochmut und dem Glauben an seine eigene Vollkommenheit auch nur für einen Augenblick Raum, so ist er verloren. Regt sich dagegen bei den Worten und den Vorspiegelungen des Teufels weder Stolz noch Hochmut in seinem Herzen und weist er auch diese Versuchung entschieden von sich ab, so hat er die letzte und entscheidende Schlacht gegen den Teufel gewonnen.

Keine andere Niederlage in der Tat ist dem Teufel so empfindlich, keine andere verursacht ihm grössere Pein, als die ihm die Demut des Mönches beibringt[6]. Er hat das Gefühl, dass er gegen Menschen, die mit Demut gewappnet sind, nichts auszurichten vermag. Sie sind für ihn beinahe unangreifbar. Er hält es daher meist für überflüssig, den Kampf mit ihnen noch länger fortzusetzen, und scheut sich nicht, dies offen zu bekennen. Deine Demut macht, dass wir nichts gegen dich auszurichten vermögen, spricht er zu Macarius[7], wir sind nunmehr mit dir fertig, und zwar auf immer[8].

Wie mit Gegnern, die seine Ueberlegenheit anerkennen und voller Ehrerbietung vor ihm sind, verkehrt daher Macarius mit den Dämonen. Er hat keine Angst mehr vor ihnen und ihren Anschlägen. Aus lauter Neugierde sucht er sie einmal in ihrem Generalquartier auf, ohne dass sie es ihm zu wehren vermöchten[9]. Er unterhält sich mit ihnen von diesem und jenem. Er veranlasst sie, aus der Schule zu schwatzen, ihm ihre Kriegskünste zu

---

1) Pallad. 104.
2) Pallad. 31.
3) Vgl. Rufin 2; Hist. de s. Marc, Amélineau, Contes II S. 67. Vit. Onuphrii 10.
4) Sulp. Sev., Vit. Martini 23.
5) Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 28; Vit. Simeonis Stylit. 6.
6) Vit. Patr. III n. 18; 125.
7) Apophthegm. S. 268; 277.
8) Vie de Macaire, AMG. XXV S. 97.
9) Pallad. 20.

verraten[1], was ihn mitunter in den Stand setzt, ihre Anschläge zu vereiteln und sie nicht bloss als machtlose, sondern auch als dumme Teufel zu entlarven und vor aller Welt darzutun.

Indessen sind Dämonenbezwinger wie Macarius in der Mönchsgeschichte seltene Erscheinungen. Für die grosse Zahl der Mönche dauert der Kampf mit den bösen Mächten fort bis zu ihrem Ende. Doch verliert er in dem Masse an Gefährlichkeit, als sie der Welt absterben und hineinwachsen in das neue Leben.

III.

Dieses Leben soll, nach der Absicht des Mönchs, nichts anderes sein als das in die Wirklichkeit übergeführte religiös-sittliche Ideal des Evangeliums, die Erfüllung alles dessen, was Christus von den Seinen verlangt, was daher von allen Christen beobachtet werden sollte, aber tatsächlich nur in der ersten christlichen Gemeinde zum Teil verwirklicht worden ist[2]. Das Evangelium, mit seinen geringsten wie mit seinen grössten Geboten, bildete daher die oberste Norm des mönchischen Lebens. Mit welch peinlicher Gewissenhaftigkeit die Mönche auf seine Beobachtung bedacht waren, zeigen vielleicht am besten die Exzentrizitäten, die sich einige unter ihnen zu schulden kommen liessen. Es gab Mönche, die nicht ausspucken wollten, weil, was aus dem Menschen hervorgehe, ihn verunreinige[3]. Von seiner Taufe an bis zu seinem Tode, sechzig Jahre lang, hat Makarius auch kein einziges Mal ausgespuckt[4]. Andere wollten nicht sorgen für den kommenden Tag, sich nicht kümmern um das, was sie essen und trinken und womit sie sich kleiden würden. Sie wollten leben wie die Vögel unter dem Himmel, die nicht säen, nicht ernten, und die der himmlische Vater dennoch ernährt[5]. Sie assen daher nur Wurzeln und Kräuter[6]. Viele wollten keine Schuhe tragen, da dieselben im Evangelium verboten seien, und duldeten lediglich den Gebrauch von Sandalen[7]. Wiederum andere trugen beständig auf ihren Schultern hölzerne Kreuze, da nur, wer sein Kreuz auf sich nimmt, Christus nachfolgen könne[8]. Der grosse Schnudi liess sich sogar an einem jeden Freitag an ein Kreuz heften, um sein Fleisch samt allen seinen Lüsten zu kreuzigen[9]. Es sind dies aber nur ungeschickte Anwendungen des in allen mönchischen Kreisen geltenden Prinzips, dass der Mönch allen Bestimmungen des Evangeliums nachzukommen habe.

Für die Betätigung des spezifisch religiösen Lebens gilt dem Mönch als Inbegriff der evangelischen Forderungen der Spruch: Betet ohne Unterlass! Es liegt nicht an ihm, zumal wenn er zu den Besten seines Standes ge-

1) Apophthegm. S. 261 f.; Vit. Patr. VII, 1 n. 2.
2) Cass., Coll. XVIII, 5; Panegyrikus auf Rabulas, Schriften syr. Kirchenv. S. 173; Sozom. I, 12; Sokrates IV, 23.
3) Athanas., Ep. ad Amunem, Migne Gr. 26 S. 1172.
4) Pallad. 19; Vie de Macaire, AMG. XXV S. 254.
5) Rufin, prol.
6) Isidor. Pelus., Ep. I, 5.
7) Cass., Inst. I, 10.
8) Cass., Coll. VIII, 13.
9) Vie de Schnoudi S. 314. Vgl. Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 23: Pachomius vollbrachte seine Büssungen in Dornhecken, und wenn grosse Dornen in seine Füsse eindrangen, riss er sie nicht aus, da er an die Nägel dachte, mit welchen man einst den Herrn Jesus an das Kreuz geheftet.

hört, wenn er dieser Forderung nicht in ihrem ganzen Umfang nachkommt, wenn sein Leben nicht zu einem langen, unausgesetzten Gebete wird. Denn das gesamte mönchische Streben kennt kein höheres Ziel, als der Seele zu ermöglichen, sich über die Sinnlichkeit zu erheben, gleichsam aus dem Körper auszuziehen, um bei Gott zu sein, mit Gott in unausgesetztem Verkehr zu bleiben, in stummer Anbetung vor seinem Thron zu liegen oder, vereint mit den himmlischen Chören, ihn zu loben und zu preisen [1]. Pass auf, dass du nicht wieder vom Himmel herabsteigest, redet Makarius seine Seele an. Denn dort bist du ganz nahe bei den Engeln, den Erzengeln, den Cherubim und Seraphim und Gott dem Allmächtigen. Bleibe im Himmel, steige nicht wieder herunter! [2]. Allerdings ist es nur den wenigsten gelungen, die Seele vollständig in den Himmel zu heben, wie dem Syrer Polychromius, der jederzeit vertieft blieb in die Betrachtung und Beschauung Gottes, so dass er nur mit Mühe die Seele von oben zurückrufen konnte [3]. Selbst Makarius, der sich doch vorgenommen hatte, fünf Tage hindurch seine Seele nicht von Gott abzuwenden, ist bereits am dritten Tage wieder auf die Erde zurückgesunken [4]. Allein die Verheissung, dass, die reinen Herzens sind, Gott schauen werden, hat sich doch an einer grossen Zahl von Mönchen erfüllt. Ihr Geist hat, wenn auch nur auf kurze Zeit, in dem Genusse jener Seligkeit geschwelgt, in deren Erwartung sie hienieden lebten [5].

Einen Ersatz für das nur den Besten und auf kurze Zeit zuteil werdende Schauen, für den unmittelbaren Verkehr mit Gott in stummer Anbetung bildete für die Mönche zunächst das Gebet.

Feste Gebetssitten gab es unter den Einsiedlern nicht [6]. Die grosse Mehrzahl pflegte mit Psalmworten zu beten, nur wenige beteten frei. Den einen wie den andern galt es jedoch, nach Möglichkeit im Gebet zu verharren Tag und Nacht. Sie beteten daher nicht bloss öfters des Tages oder sangen ihre Psalmen selbst während der Arbeit, sondern füllten noch einen Teil der Nacht mit ihrem Gebet aus. Es entstand hiebei mitunter wie ein Wettstreit, wer die grösste Anzahl von Gebeten absolvieren könnte. Apollonius betete zu Gott hundert Mal des Tages und hundert Mal des Nachts [7]. Auf hundert Gebete brachte es auch Makarius [8]. Er war aber nicht neidisch auf diejenigen, die besser beten konnten. Ihre Zahl war keine geringe. Paulus Simplex, dessen ganzes Leben und Wesen ein immerwährendes Gebet war, hatte sich zur Pflicht gemacht, täglich dreihundert Gebete zu sprechen. Um nicht nachlässig zu werden und hinter der festgestellten Zahl zurückzubleiben, pflegte er täglich dreihundert Steinchen aufzulesen, von welchen er nach jedem Gebet eines zu Boden warf [9]. Bis zu siebenhundert Malen betete eine asketische

1) Panegyr. auf Rabulas, Schriften syr. Kirchenv. S. 175; Chrysost., comparat. regis et monach. 3; Apophthegm. S. 505: einen Bruder, den er betend fand, so oft er ihn aufsuchte, nannte Makarius ἐπίγειος ἄγγελος.

2) Pallad. 20.

3) Theodoret 24.

4) Palladius 20. Dagegen ist es dem Abte Theodorus einmal gelungen, sieben Tage und sieben Nächte hindurch unermüdlich im Gebete zu verharren: Cassian, Instit. V, 33.

5) Pallad. 19; Petrus der Iberer S. 44 f.; Vita Mariae Aegypt. 2.

6) Cass., Inst. II, 2.

7) Rufin 7.

8) Pallad. 23.

9) Sozom. VI, 29; Pallad. 23.

Jungfrau[1]. Wie viele Gebete aber Symeon der Stylite nacheinander zu beten imstande gewesen ist, haben selbst seine eifrigsten Verehrer nicht zu ermitteln vermocht. Denn als einer derselben die Zahl der Verneigungen, mit welchen der Säulenheilige seine Gebete zu begleiten pflegte, festzustellen unternahm, hat er nur bis auf zwölfhundertvierundsechzig zu zählen vermocht, dann hat er sich verzählt und ist von seinem Vorhaben abgestanden[2].

Zeugen derartige Beispiele von einer recht äusserlichen Auffassung des Gebetes, so fehlte es doch keineswegs an solchen, die ein besseres Verständnis desselben besassen. Makarius warnte vor den vielen Worten. Sie seien überflüssig. Es genüge zu sagen: Mein Gott, wie du willst und wie es dir gefällt, also geschehe es! Und in der Anfechtung: Herr Gott, steh uns bei! Gott wisse ja am besten, was uns dienlich sei[3].

Mit dem Gebet war in der innigsten Weise verbunden das Lesen der heiligen Schrift. Der grösste Teil der in den mönchischen Kreisen üblichen Gebete bestand ja in Psalmworten und Bibelsprüchen, die auswendig gelernt werden mussten[4]. Aber auch sonst dringen die Theoretiker und Praktiker des Mönchtums auf fleissige Lektüre der Schrift. Zum Verständnis derselben sei keine Gelehrsamkeit notwendig; es genüge, mit reinem Herzen an sie heranzutreten[5]. Indessen konnte schon deshalb die Schriftlektüre unter den Mönchen keine allgemeine werden, weil in ihrer Zahl sich viele befanden, die des Lesens unkundig waren. Daher nicht zum geringsten Teil die hohe Bedeutung, welche den erbaulichen und frommen Unterredungen zukommt. Sie spielen im mönchischen Leben eine ungleich wichtigere Rolle, als der eigentliche Kultus. Namentlich in Aegypten war es Sitte, dass die Einsiedler sich gegenseitig aufsuchten[6] oder sich in grosser Zahl meist um solche ihrer Genossen versammelten, die sie als Führer und Väter anerkannten[7]. Sie setzten sich im Kreis um sie herum[8] und suchten sich gegenseitig zu erbauen und zu belehren[9]. Der Gegenstand ihrer Unterhaltungen war so gut wie ausschliesslich religiös-ethischer Natur. Sie haben eine wahre Abneigung gegen jede dogmatische Spekulation und alle Fragen, welche sich nicht unmittelbar auf die von ihnen geübte Lebensweise beziehen[10]. Als einst sketische Mönche über Melchisedek verhandelten und den alten Kopres um seine Meinung befragten, schlug sich dieser drei Mal auf den Mund. Wehe dir, Kopres, rief er aus, dass du vernachlässigest, was dir Gott zu tun befohlen hat, und dich bemühest um Dinge, die Gott gar nicht von dir verlangt. Bei diesen Worten liefen die Brüder in aller Eile in ihre Zellen zurück[11]. Aehnlich blieb Pae-

1) Pallad. 24.
2) Theodoret 26.
3) Vit. Patr. III n. 207.
4) Cass., Inst. II, 2 ff.
5) Cass., Inst. V, 34.
6) Ruf. 7; Vit. Patr. V, 15 n. 43; VI, 4 n. 11; VII, 44 n. 1 u. ö.
7) Vit. Patr. V, 17 n. 8; III n. 93.
8) Apophthegm. S. 205; Apophthegm. sur s. Antoine, AMG. XXV S. 40.
9) Viele Dutzende von mönchischen Aussprüchen werden eingeführt mit der Formel: Es kamen Brüder zu diesem oder jenem Vater und sprachen: εἰπέ μοι ῥῆμα, oder εἰπέ μοι λόγον, s. oben S. 339 Anm. 4.
10) Es gilt dies zumal für die klassische Zeit des altchristlichen Mönchtums, d. h. für die Zeit vor dem Konzil von Chalcedon. Aussprüche dogmatischen Inhalts kommen sehr selten in dem Munde der Mönche dieser Zeit vor. Anders im sechsten Jahrhundert, wie dies am deutlichsten aus Mochus' Pratum spirituale erhellt. 11) Apophthegm. S. 252.

mon stumm, wenn man himmlische Dinge oder Fragen aus der Schrift besprach. Wenn man aber von den Leidenschaften der Seele redete, da tat sich sein Mund auf[1]. Wohl haben sich die historischen Mönche keineswegs dieser weisen Zurückhaltung in dogmatischen Fragen beflissen. In der leidenschaftlichsten Weise haben sie vielmehr, zu den verschiedensten Malen, in die Kämpfe ihrer Zeit eingegriffen. Die Mönche der Legende aber ignorieren grundsätzlich diese Kämpfe. Zwar ist es auch ihnen darum zu tun, rechtgläubig zu sein. Agathon, der sonst alle Beschimpfungen gelassen ertrug, sich Mörder und Dieb schelten liess, verteidigte sich, sobald man ihn einen Ketzer nannte[2]. Aber kein Ketzer zu sein genügte den Mönchen vollständig. Worin die Orthodoxie bestehe, war ihnen gleichgültig. Einem Bruder, der Abba Pimenion gefragt, was der Glaube sei, antwortete dieser: Beständig in der Liebe und in der Demut leben und seinen Nächsten Gutes tun — darin besteht der Glaube[3]. Diese Antwort ist in mehr denn einer Beziehung bezeichnend. Denn es ist nichts anderes als das ethische Ideal des Mönchtums, das der Abbas zusammengefasst hat in die Worte: in der Liebe und in der Demut leben.

Die Liebe bestimmt zunächst die Beziehungen der Mönche zueinander. Sie sehen sich an als Brüder, als Mitglieder einer und derselben Familie[4]. Aus ihrem Kreis ist alles verbannt, was sonst die Menschen voneinander trennt. Jeder Unterschied des Standes ist bei ihnen aufgehoben. Der in der Welt Sklave war, steht genau in demselben Ansehen, wie das Glied der vornehmsten Geschlechter. Noch weniger kann ein Unterschied des Besitzes trennend wirken bei Menschen, die sich mitunter selbst den Gebrauch des Wortes „mein“ und „dein“ untersagen[5]. Die Liebe stösst daher in mönchischen Kreisen auf keinerlei Hemmnisse. Sie beherrscht deren Glieder aber um so vollständiger, als sie nicht bloss mit Rücksicht auf den Nächsten, sondern auf sich selbst geübt wird, als sie auch eine Betätigung jener Selbstverleugnung ist, derzufolge der einzelne seine Interessen denjenigen seines Nächsten nachzustellen und ihn zu lieben hat mehr als sich selbst. In Krankheit und Not stehen daher die Mönche ihren Brüdern bei und unterstützen sie mit der grössten Selbstverleugnung[6]. Noch mehr jedoch sind sie auf deren geistiges Wohl bedacht. Sie sind unermüdlich im Mahnen, Raten, Trösten. Sie legen sich die schwersten Lasten auf, um Verirrte zu retten. Als ein Bruder seinem Abte bekannte, er sei in die Sünde der Unzucht gefallen und beabsichtige, da er doch verdammt sei, in die Welt zurückzukehren, antwortete ihm dieser: er habe sich genau in derselben Weise versündigt; gemeinsam wollten sie ihre Sünde abbüssen. Jahre hindurch führte der Abt das schwerste Büsserleben, um durch sein Beispiel den gefallenen Bruder zur Ausdauer zu bewegen und ihn auf diese Weise zu retten[7].

1) Apophthegm. S. 324.
2) Vit. Patr. III n. 21.
3) Vit. Patr. VII, 17 n. 1.
4) Vgl. Basil., Reg. fus. tract. quaest. 32.
5) Chrysost., adv. oppugnat. vit. monastic. III, 11; Vit. Onuphrii 3; August. de moribus eccles. cathol. 31.
6) Palladius 20: Macarius schenkte einst Trauben, die er erhalten, einem kranken Bruder. Dieser gab sie einem andern Kranken, der sie ebensowenig behielt, und so fort, so dass schliesslich die Trauben auf langem Umweg in den Besitz des Altvaters zurückgelangten.
7) Vit. Patr. III n. 152.

Doch die Liebe des Mönchs umfasst noch einen weiteren Kreis, als den seine Lebensgenossen bilden. Sie erstreckt sich auf alle Menschen, die zu ihm in Beziehung treten. So wert ihm die Einsamkeit ist, so grosse Gefahren für seine Seelenruhe fremde Besucher verursachen können, so nimmt er doch einen jeden, der zu ihm kommt, auf, als wäre er ein Engel des Herrn, ja als wäre es der Herr selbst[1]. Er wäscht ihm die Füsse[2]. Er setzt ihm die besten Speisen vor, die er sich verschaffen kann. Er lässt sogar von der Strenge seiner gewöhnlichen Lebensweise nach, um mit seinem Gaste zu essen und ihn dadurch zu ehren[3]. Er nimmt teil an seinen Anliegen. Er sucht ihm zu raten und zu helfen. Er heilt die Besessenen[4]. Er leitet die Wunderkräfte, die ihm Gott verliehen, in die Kranken über[5]. Wo es not tut, wagt er sich sogar in die Welt hinein. Er verkündigt blinden Heiden den wahren Glauben und lebt ihnen das neue Leben vor[6]. Er geht Sündern nach, sie auf den Weg des Lebens zurückzuführen[7]. Er stiftet Friede unter den Entzweiten und verwendet sich für die Verurteilten[8]. Er hat aber auch ein Herz für die leibliche Not, die ihm in der Welt entgegentritt, und glaubt sich keineswegs der Pflicht überhoben, ihr entgegenzuwirken. Um die Mittel zu ihrer Linderung zu gewinnen, widmet er sich der leiblichen Arbeit.

Unter den Gesichtspunkt der helfenden, dienenden Liebe wird in der Tat zu den verschiedensten Malen die mönchische Arbeit gerückt[9]. Zwar gibt es noch andere Motive, die geltend gemacht werden, um sie zu empfehlen: der Glaube, dass Gott sie geboten[10], das biblische Wort, dass, wer nicht arbeitet, auch nicht essen soll[11], die Erfahrung, dass die Arbeit dem Mönch einen sittlichen Halt gewährt und dass der arbeitslose Mönch den Versuchungen des Teufels in ungleich höherem Masse ausgesetzt ist als der arbeitende[12]. Allein als oberste entscheidende Instanz zu Gunsten der mönchischen Arbeit gilt dann doch immer wieder die Ueberzeugung, dass sie geboten sei durch Rücksicht auf die zu lindernde fremde Not.

Vor allen anderen sind es die Mönche Aegyptens gewesen, welche sich in ihren Zellen und Klöstern der leiblichen Arbeit gewidmet haben[13]. Es

1) Rufin 1. 7; Apophthegm. S. 136.
2) Rufin 1. 7. 21; Cass., Coll. XVIII, 11; Apophthegm. S. 257.
3) Cass., Inst. V, 25; Apophth. S. 292.
4) Macar. Aeg., Hom. 27, 16; Pallad. 19. 20; Hieronym., Vit. Hilar. 18. 22; Apophthegm. S. 313; Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 212; Vie de Jean Kolobos, AMG. XXV S. 263; Vit. Patr. VI, 2 n. 16.
5) Theodoret 11. 13. 26; Rufin 1. 6; Sulp. Sev., Vit. Mart. 7; Dial. II, 2; Pallad. 13. 20; Vie de Macaire, AMG XXV S. 91.
6) Rufin 9; Athanas. 70; Sozom. III, 14; VI, 32; Vit. Abrahae 4. 5. 7; Hieronym., Vit. Hilar. 25; Sulp. Sev., Vit. Mart. 12 ff.; Dial. I, 4; III, 8; Theodoret 17. 26. 28; Vie de Schnoudi S. 46. 66. 441.
7) Apophthegm. S. 413. 429; Vit. Patr. III n. 217; Vit. Mariae meret.; Vit. Thaisis meret.
8) Apophthegm. S. 320. 324; Vit. Patr. VI, 4 n. 32; Socr. I, 13; Chrysostom., de statuis hom. 17, 1; Sulp. Sev., Vit. Mart. 20.
9) Athanas. 3. 44; Cass., Inst. X, 22; Theodoret 30; August., de moribus eccles. cath. 31; Basilius, Reg. fus. quaest. 37 ff.; Chrysost., In Matth. hom. 8, 6.
10) Apophthegm. S. 332. 11) Athanas. 3; Vit. Patr. III n. 55 f.
12) Cassian, Instit. X, 23: Von alters her gelte in den ägyptischen Klöstern das Wort: operantem monachum daemone uno pulsari, otiosum vero innumeris spiritibus devastari. Daher wurde mitunter die Arbeit als ein asketisches Mittel zur Schwächung der unlautern Triebe benützt: Cassian, Instit. X, 24; Hieronymus, Vit. Hil. 5; ad Rustic., Epist. 125, 11; Vit. Postumiani (Vit. Patr. I) 6.
13) Cass., Instit. X, 22; Theodoret 30; Hieronym., Ep. 125, 11; Epiphan.,

galt in ihrer Mitte als eine Schande, müssig zu sein, dagegen als ein Ruhm, keinen Tag ohne Handarbeit zugebracht zu haben[1]. Da die leibliche Arbeit die Beschäftigung mit den geistigen Dingen nicht beeinträchtigen durfte, wandten sich die Mönche mit Vorliebe solchen Hantierungen zu, die sie in ihren Zellen während des Betens, Psallierens, der Meditation oder der Führung frommer Gespräche verrichten konnten. Nur zur Erntezeit pflegten die ägyptischen Mönche, oft in grosser Zahl, sich in die Ackergegenden zu begeben, um sich für einige Tage gegen Lohn zu verdingen[2]. Sonst betrieben sie die verschiedensten Handwerke. Eine sehr grosse Zahl hat sich mit der Herstellung von Matten und Körben aus Binsen und Weiden beschäftigt[3]. Andere flochten Stricke, betrieben Linnen- und Wollweberei[4], verfertigten Säcke aus Leinwand[5], strickten Fischernetze[6]. Auch das Abschreiben von Büchern wird zu verschiedenen Malen als mönchische Arbeit erwähnt[7]. Ganze Schiffs- und Kameelladungen von Gegenständen, die sie gefertigt, haben sie zumal in Aegypten nach den Städten gebracht und auf den Märkten feilgeboten[8]. Allerdings war ihnen bei diesem Geschäft das Anbieten der Ware und noch mehr das Inempfangnehmen des Geldes meist sehr peinlich. Abba Agathon begnügte sich daher, dem Käufer den Preis seiner Ware einfach anzugeben, und nahm sodann schweigend an, was jener ihm zu geben für angemessen fand. Denn, sagte der Abt, was soll ich mich lange mit den Leuten herumzanken und sie vielleicht zum Schwören veranlassen, damit ich etwas mehr verdiene und den Brüdern geben kann? Gott begehrt von mir kein Almosen dieser Art[9]. Ein noch schlechterer Handelsmann war jedoch Johannes der Kurze. Als er einmal mit Körben auf dem Markte erschienen war und ein Käufer ihn nach den Preisen seiner Ware fragte, starrte er, statt zu antworten, unausgesetzt eine lange Stunde den Himmel an. Als aber die Brüder ihn aufgerüttelt mit den Worten: Vater, gib doch den Preis dieser Körbe an, antwortete er: „Welche der himmlischen Ordnungen mag wohl Gott am nächsten stehen, die der Cherubim oder die der Seraphim? Sagt mir dies, meine Brüder!“ Die Brüder aber bewunderten ihn alle[10].

Trotz der sehr geringen kaufmännischen Begabung, welche die Mönche auszeichnete, haben sie denn doch durch ihrer Hände Arbeit bisweilen nicht unbedeutende Summen Geldes gewonnen, die nach Bestreitung der zu ihrem Unterhalt nötigen Ausgaben ihnen gestatteten, ein sehr Bedeutendes zu Gunsten der Armen zu tun. Es haben daher ägyptische und syrische Mönche mitunter aus dem Ertrag ihrer Arbeit ganze mit Lebensmitteln beladene

---

Haer. 80, 4.

1) Pallad. 10 vgl. 92.

2) Vit. Patr. V, 14 n. 14; V, 17 n. 20; VI, 2 n. 8; Rufin 18.

3) Vit. Patr. V, 7 n. 9; Cass., Inst. IV, 29; X, 24.

4) Vit. Patr. III n. 192. 219; Petrus der Iberer S. 33.

5) Vit. Patr. III n. 148.

6) Vit. Patr. V, 10 n. 14; Hieronym., Ep. 125, 11; Petrus der Iberer S. 97.

7) Cass., Inst. IV, 12; V, 39; Chrysost., In I Timoth. Hom. 14, 4; Sulp. Sev., Vit. Mart. 10.

8) Apophthegm. S. 153; Vit. Patr. III n. 146 f.; Cass., Inst. IV, 29.

9) Vit. Patr. VII, 5 n. 3. In derselben Weise pflegte Poemen zu handeln, Aegypt. Patr. sentent. n. 5, Migne Gr. 74 p. 383. Abba Isidor aber liess lieber alle Waren, die er auf den Markt gebracht, im Stich und lief davon, als sich durch die Käufer zum Zorn verleiten zu lassen: Apophthegm. Patr. S. 221.

10) Vie de Jean Kolobos, AMG. XXV S. 358.

Schiffe nach notleidenden Gegenden abgesandt[1], die ägyptischen die von einer Hungersnot heimgesuchte Bevölkerung Libyens kräftig unterstützt und sich der in den Gefängnissen der Städte Schmachtenden angenommen[2]. Allein selbst wenn der Mönch aller und jeder Geldmittel bar war, glaubte er sich noch nicht der Pflicht der Wohltätigkeit enthoben. Mit Unrecht ist Martinus von Tours dafür berühmt und verherrlicht worden, dass er einst zur Winterzeit seinen Mantel mit einem Armen geteilt hat. Denn verglichen mit Abba Bessarion war der Heilige von Tours doch nur ein selbstsüchtiges Weltkind. Dieser Bessarion besass als einziges Eigentum ein Unterkleid, einen Mantel und ein Evangelienbuch. Als er eines Tages einen Leichnam nackt am Wege liegen sah, bedeckte er ihn mit seinem Mantel. Darauf traf er einen nackten Bettler an. Er schenkte ihm sein Unterkleid. Da kam ihm in den Sinn, dass in dem Buche, das er noch besass, geschrieben stehe: Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen! Und er ging hin, verkaufte sein Evangelienbuch und verteilte den Erlös unter die Armen[3]. Schliesslich verkaufte er selbst noch seine Freiheit und wurde Sklave, um einer armen Witwe und deren hungerleidenden Kindern das erbetene Almosen gewähren zu können[4].

In einem noch helleren Lichte als die, namentlich auf dem Gebiete der Wohltätigkeit sich bekundende, dienende und helfende Liebe strahlt indessen in der mönchischen Ueberlieferung die duldende Liebe, jene Liebe, die langmütig ist, nichts Böses nachträgt, alles zudeckt und alles glaubt. Die Betätigung dieser Liebe[5] stand eben in einem so innigen Zusammenhang mit dem vorwiegend negativen sittlichen Ideal der Mönche, dass es ihnen verhältnismässig leicht fallen musste, wirklich Grosses in dieser Beziehung zu leisten.

Die duldende Liebe betätigen die Mönche zunächst dadurch, dass sie das evangelische Wort „Richtet nicht!“ buchstäblich erfüllen[6]. Als einst einige seiner Genossen von einem Bruder übel geredet, lud der alte Prior einen grossen Sack voll Sandes auf seinen Rücken und nahm ein gleichfalls mit Sand angefülltes kleines Säckchen in die Hand. Auf die Frage, was dies zu bedeuten: „In dem grossen Sack auf dem Rücken trage ich meine vielen Sünden; ich will sie nicht sehen, um sie nicht bereuen zu müssen. In dem Säckchen aber, das ich beständig vor Augen habe, sind die wenigen Sünden meines Bruders enthalten, und die plagen mich in einer Weise, dass ich meinen Bruder fortwährend verurteilen und verdammen muss[7]“. Als ein sündiger Mönch von Priestern aus der Kirche gewiesen worden, stand Bessarion auf, ging mit ihm hinaus, indem er sprach: auch ich bin ein Sünder[8]. Dieses sein Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit verhindert den Mönch auch, sich etwaigen wider ihn erhobenen Anschuldigungen gegenüber zu verteidigen[9]. Als ein Bruder fälschlich des Diebstahls angeklagt worden, demütigte er sich und sprach: Ich bin ein Sünder. Zwei Jahre hindurch ertrug er, als vermeintlicher Dieb, alle

1) August., de morib. eccles. cath. 31.
2) Cass., Inst. X, 22.
3) Pallad. 116; vgl. Vit. Patr. V, 6 n. 5; Apophthegm. S. 308.
4) Leontius Neap., Vit. Ioannis Eleemosyn. 21.
5) Apophthegm. S. 340.
6) Cass., Inst. V, 30.
7) Vit. Patr. III n. 136.
8) Vit. Patr. V, 9 n. 2.
9) Vit. Patr. III n. 21. 29.

Misshandlungen, bis Gott den Brüdern den wahren Sachverhalt offenbarte[1]. Verschiedene Mönche sind von Weltleuten der Unzucht angeklagt worden. Keiner hat sich verteidigt. Einige haben sogar durch ihrer Hände Arbeit die vorgeblichen Opfer ihrer Verführung unterstützt auf die Gefahr hin, dass ihnen dies als Selbstanklage gedeutet würde, bis es Gott gefiel, ihre Unschuld an den Tag zu bringen[2].

Noch weniger jedoch als dem Verleumder dachten sie daran, dem Bösen zu widerstehen, der sie in materieller Hinsicht schädigte[3].

Ein Mönch, der von seinem Nachbar bestohlen wurde, verdoppelte das Mass seiner Arbeit und fastete noch fleissiger, als er zuvor getan, indem er sprach: Ich glaube beinahe, dieser Bruder braucht, was er bei mir holt[4]. Abba Theodor schlug den drei Räubern, die in seine Zelle eingebrochen waren, vor, sich mit ihm in seine Habe zu teilen und ihm nur das Kleid zu belassen, das er beim Gottesdienst zu tragen pflegte[5]. Selbstloser handelte Makarius. Als er einmal von einer Wüstenreise zurückkam, fand er in seiner Zelle Räuber, die im Begriffe standen, sie auszuräumen. Schweigend half er ihnen, seine Habe auf ihre Kameele zu laden, und als er nach dem Abgang seiner Besucher einen Gegenstand bemerkte, den sie übersehen, eilte er ihnen nach und brachte ihnen auch diesen[6]. Gross ist die Zahl der Brüder, die, auf eine Wange geschlagen, sofort die andere Wange dargeboten haben[7]. Als bei einem derartigen zweiten Streich der Angreifer einem Mönch ein Auge ausschlug, dankte dieser Gott, dass er ihn gewürdigt, in der Erfüllung des Herrengebotes zu leiden[8].

Bei derartigen Gesinnungen musste unter den Brüdern Eintracht und Friede herrschen. Zank und Streit sind ihnen unbekannt. Selbst wenn sie es gewollt, hätten sie nicht vermocht, sich zu entzweien. Zwei Altväter, die lange Jahre hindurch in vollster Eintracht gelebt, hätten gern auch einmal miteinander gezankt, lediglich um zu wissen, wie es bei den Weltleuten zugeht, wenn sie Händel haben. Sie überlegten, wie sie einen Zank anstiften könnten. Da bekam der eine einen Einfall und sprach: Ich lege eine Tonscherbe mitten in die Zelle und sage: Das Ding ist mein! Darauf wirst du sagen: Nein! es ist mein! Dann wird es schon Händel geben. Allein gleich nach dem ersten Wortwechsel fällt der angeredete Bruder aus der Rolle. Ja freilich, ruft er aus, das Ding ist dein, nimm es doch und behalte es[9]!

Bildet die Liebe den einen Pol im Leben des Mönchs, so bildet die Demut den anderen. Die Mönche wissen eben, dass, wenn ihr ganzes Leben und Streben nicht von der Demut getragen ist, es keinen Wert hat vor Gott.

Sie denken daher von sich gering. Alle Ehrenbezeugungen weisen sie von sich ab. Im Gefühl ihrer Unwürdigkeit sträuben sie sich gegen die prie-

---

1) Vertus de Macaire, AMG. XXV S. 164; vgl. Cass., Collat. XVIII, 15; Vit. Patr. III n. 21.
2) Apophthegm. Macarii Aeg. n. 1, Migne Gr. 34 S. 237; Apophthegm. Patr., Migne Gr. 65 S. 309; Vit. Marinae 2; Vit. Ephraem, Assemani, Bibl. orient. I S. 28 f.
3) Vit. Patr. III n. 23.
4) Vit. Patr. V, 16 n. 19; vgl. III n. 30.
5) Apophthegm. S. 196.
6) Vit. Patr. III n. 73; vgl. V, 16 n. 13.
7) Vit. Patr. III n. 125.
8) Vie des ss. Maxime et Domèce, AMG. XXV S. 300.
9) Vit. Patr. V, 17 n. 22.

sterliche Würde, die man ihnen als den Besseren oft zuerkennen will. Sie verbergen sich in der Wüste, schneiden sich lieber ein Ohr ab oder geben selbst den Geist auf, nur um sich dieser Ehrung zu entziehen[1]. Sie verbitten sich alle Lobeserhebungen. Wer mit Furcht und Ehrerbietung zu Makarius kam, um von ihm, als einem heiligen Manne, eine gute Lehre zu hören, der bekam keine Antwort. Redete ihn aber einer in verächtlichem Ton an, etwa: Sag doch, Makarius, als du noch Kameeltreiber warst und Salpeter stahlst, um ihn zu verkaufen, haben sie dich da nicht einmal erwischt und durchgehauen? — ein solcher erhielt, was immer er fragen mochte, eine fröhliche Antwort[2]. Nicht höher als Makarius dachte Moses von seiner Person. Als ihn ein Fremder, ohne ihn zu erkennen, gefragt, wo denn der Abba Moses wohne, es verlange ihn nach dem Segen dieses heiligen Mannes: „Was willst du den Abba Moses aufsuchen? — der ist ja ein Narr und ein Ketzer dazu[3]!“ Die Mönche sehen sich so wenig als die Vollkommenen an, dass sie willig zugeben, dass in der Welt viele Christen leben, die ihnen an Tugend und Gnade bei Gott nicht nachstehen. Antonius hat einst einen Weltchristen, der ganz seinem Berufe lebte, aber demütig war vor seinem Gott, selig gepriesen und ihm ein höheres Verdienst zuerkannt, als das er selbst sich erworben hätte[4]. Aehnlich hat Makarius, als er von zwei verheirateten Frauen vernommen, wie sie sich beflissen, jedwedes Gespräch über weltliche Dinge zu vermeiden, bekannt, dass Gott nicht darauf achte, ob jemand ehelos oder verheiratet sei, im Kloster oder in der Welt lebe, sondern nur auf die Gesinnung Wert lege[5]. Und in einer Vision hat Abba Silvanus gesehen, wie beim göttlichen Gericht viele Mönche verdammt, hingegen viele Weltmenschen selig wurden[6].

Der rechte Mönch vertraut daher nicht unbedingt auf seine Lebensweise, um sich den Himmel zu erwerben. Er weiss, wo er in der Demut lebt, dass das Gute, das er etwa vollbracht hat, ihm nur durch Gottes Beistand gelungen ist und dass ihn eine grosse Sündenschuld belastet. Je mehr er sich Gott naht, desto deutlicher erkennt er seine Sünden[7]. Das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit lastet daher schwer auf der Seele gerade der Besten[8]. Abba Isidor behauptete, dass wenn Gott seine Sünden der Welt offenbarte, vier, ja noch mehr Personen nicht hinreichen würden, sie zu beweinen[9]. Die Stim-

1) Palladius 12; Vit. Patr. III n. 22; VII, 33 n. 1. 2; Apophthegm. Patr. p. 224. 257; Vita Pachomii 27; Sozomenus III, 16; VIII, 19; vgl. Sokrates IV, 23; Cassian, Instit. XI, 17. Als Macedonius gegen seinen Willen vom Bischof Flavian zum Priester geweiht worden, ergoss er sich nicht bloss in Schimpfreden und Schmähungen, sondern verfolgte noch mit seinem Stock den Bischof und alle Anwesenden, Theodoret 13. Um nicht durch die Proteste eines Mönches, den er zum Priester weihen wollte, gestört zu werden, liess ihm Epiphanius während des Weiheaktes den Mund zustopfen, Epiphanius, Epist. ad Johan. Hiersolym. (Opera ed. Paris. 1622 II p. 312). Dass es trotzdem nicht an zahlreichen Mönchen gefehlt, die die priesterliche und bischöfliche Würde übernommen haben, beweisen die im folgenden angeführten Beispiele.

2) Apophthegm. S. 273.

3) Vit. Patr. III n. 119; vgl. Apophthegm. S. 256 f.

4) Vit. Patr. III n. 130.

5) Vit. Patr. III n. 97, vgl. Rufin 16; Vit. Patr. V, 17 n. 18; VI, 3 n. 3.

6) Apophthegm. S. 404, vgl. Theodoret 24.

7) Vit. Patr. V, 15 n. 28.

8) Apophthegm. S. 313: Abba Xantia bekannte von sich: ὁ κύων κρείσσων μού ἐστιν; Abba Paulus der Grosse, dass er bis zum Halse im Kot stecke, vor Gott weine und spreche: Erbarme dich meiner, ebenda S. 381 vgl. 404; Vit. Patr. III n. 25; VII, 44 n. 12.

9) Vit. Patr. VII, 15 n. 5.

mung des Mönches ist daher eine ernste[1]. Das Lachen ist ihm fremd[2]. Um so häufiger weint er über sich und seine Brüder[3]. Er weint oft Tag und Nacht. Dem hl. Ephraëm war das Weinen so natürlich wie anderen Menschen das Atmen. Niemand hat ihn mit trockenen Augen gesehen[4]. Der selige Arsenius hat sich die Augen schier ausgeweint. Wenn er arbeitete, hatte er ein Tuch auf den Knieen liegen, um von den Tränen, die er vergoss, nicht durchnässt zu werden[5]. Abba Schnudi aber hat solche Tränenströme vergossen, dass die Erde, auf der er stand, zu Kot geworden ist[6].

Von eigenen Verdiensten wollen daher die Mönche nichts wissen[7]. Sterbend bekannte Abba Agathon, dass er sich vor Gott auf seine Werke nicht verlassen könne[8]. Arsenius bezweifelte, ob er vor Gott bestehen würde[9], und der alte Lucius hatte beständig das Gebet auf den Lippen: Erbarme dich, Gott, nach deiner grossen Barmherzigkeit und vertilge meine Missetat[10]!

IV.

Je tiefer aber der Mönch sich erniedrigt, desto höher erhebt ihn Gott. Gott wartet nicht, dass der Mönch seinen irdischen Leib abgelegt, um ihn für die Beweise von Liebe und Treue zu belohnen, die er ihm durch sein Leben gegeben hat. Schon auf Erden lässt er ihm seine Gnade und Huld im höchsten Masse zuteil werden. Er verherrlicht ihn durch das, was er an ihm tut und was er durch ihn vollbringt.

1. Er zeichnet ihn vor allen übrigen Menschen zunächst dadurch aus, dass er ihn mit Gesichten und Offenbarungen begnadigt[11], seinen Geist in wunderbarer Weise erleuchtet, höhere Weisheit in denselben eingiesst[12] und ihm gestattet, mit den himmlischen Geistern, den Engeln und den anderen Seligen wie mit seinesgleichen zu verkehren. Antonius[13] und Pachomius[14] haben oft Stimmen vom Himmel vernommen, die ihnen auf ihre Fragen Antwort erteilten. Zu vielen Einsiedlern sind Engel auf die Erde herabgestiegen[15], um ihnen beizustehen, ihnen höhere Weisheit oder zukünftige Dinge zu verkünden. Paulus und Petrus, Agnes, Thecla und Maria haben sich oft beim

---

1) Basilius, Reg. fus. tract. quaest. 17.

2) Drum suchen die Dämonen den Mönch zum Lachen zu bewegen. Zu dem alten Pambo, der in seinem Leben nie gelacht, kamen sie einmal, auf ihren Schultern eine Stange tragend, an welcher eine Feder befestigt war, und gaben sich den Anschein, wie wenn sie die grösste Last schleppten. Als der Heilige diesen Aufzug sah, lachte er. Da hüpften die Teufel voller Freude umher und schrieen: Aha! Aha! der Pambo hat gelacht. Er aber: nicht gelacht habe ich, sondern verlacht euere Schwachheit, Apophthegm. Patr. S. 273. Genau mit derselben List haben die Dämonen auch den Pachomius zum Lachen zu veranlassen gesucht. Vie de Pakhôme, A. d. M. G. XVII S. 29.

3) Vit. Patr. V, 3 n. 17; Petrus der Iberer S. 37.

4) Gregor. Nyss., de vita Ephraem, Migne Gr. 46 S. 829.

5) Vit. Patr. III n. 163; Apophthegm. S. 105.

6) Vie de Schnoudi S. 334 vgl. 314.

7) Apophthegm. S. 289.

8) Vit. Patr. III n. 161.

9) Vit. Patr. III n. 163.

10) Apophthegm. S. 253.

11) Rufin 7. 10; Palladius 19. 20; Theodoret 24; Vit. Patr. VII, 12 n. 6.

12) Rufin 2; Vita Mariae Aegypt. (Vit. Patr. 1) 20 cf. 26.

13) Athanasius 49.

14) Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 25.

15) Rufin 1. 2. 10; Sulp. Severus, Dial. III, 13; Vie de Pakhôme S. 30. 89. 127; Vie de Schnoudi S. 423; Apophthegmata Patrum S. 216.

h. Martin als himmlische Besucher eingefunden[1]. Abba Schnudi und seine Mönche haben nicht bloss mit David und Jeremias, Johannes dem Täufer, Elias und Elisa, sondern mit Christus selbst verkehrt[2].

Aber auch sonst behandelt Gott die Mönche wie seine besonderen Freunde, auf welchen sein Wohlgefallen in oft eben so hohem Masse ruht, wie auf den himmlischen Geistern. Mit einer weit grösseren Fürsorge als über den anderen Menschen wacht er über ihrem Leben, dass ihnen nichts Böses zustossen möge. Er ist stets bei der Hand, durch ein Wunder zu ihren Gunsten einzugreifen, die gewöhnliche Ordnung der Dinge in ihrem Interesse aufzuheben oder zu durchbrechen. Er lässt nicht zu, dass sie an ihrem Leibe notleiden, und sorgt für ihren Unterhalt. Viele unter ihnen hat er in wunderbarer Weise gespeist. Dem in der Wüste verschmachtenden Makarius hat er eine Gazelle gesandt, die ihre mit Milch angefüllten Euter dem Heiligen zum Trunke darbot[3]. Dem h. Paulus hat er durch einen Raben, Tag für Tag, sechzig Jahre hindurch das zu seinem Unterhalt nötige Brot geschickt[4] und durch denselben Mittler andere Einsiedler mit Nahrung versorgt[5]. Andern Asketen hat er auf ihnen unbekannt gebliebenen Wegen das von ihnen benötigte Brot zukommen lassen. Jeden Sonntag, wenn er vom Gebet aufstand, fand der h. Mucius ein Brot, das kein Mensch ihm gebracht hatte[6]. Auf wunderbare Weise erhielt ein Faster zwei Körbe frisch gebackenen und köstlich duftenden Brotes[7] und der Altvater Elias, als er einmal zwanzig Freunde zu bewirten hatte, drei Brote, von welchen zwei zur Sättigung seiner Gäste genügten, das dritte aber ihm selbst fünfundzwanzig Tage hindurch als Nahrung diente[8]. So oft sein Leib nach Nahrung verlangte, erhielt der h. Helenus sofort das, worum er Gott gebeten[9]. Jahre hindurch hat sich der Tisch des h. Markus auf dessen Befehl gedeckt. Bald war es gewöhnliche Nahrung, die Gott den Seinen in dieser Weise zukommen liess, bald war es aber auch jene himmlische Speise, nach welcher die Wüstenheiligen so sehr verlangten[10]. Drei Jahre hindurch hat ein Mönch, den der Altvater Hor noch persönlich gekannt hat, keine menschliche, sondern nur himmlische Speise genossen, die ein Engel ihm alle drei Tage zu bringen pflegte[11]. Dem h. Onophrius, der die körperliche Speise verachtet, um geistige dafür zu erlangen, brachte der heilige Engel täglich Brot und Wasser, an jedem Sonntag oder Sonnabend aber den Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi. Dieselbe Gunst wurde aber auch anderen heiligen Einsiedlern zuteil, die in der Wüste ein geistliches Leben führten[12].

Wie Gott den Mönch in wunderbarer Weise ernährt, so schützt er ihn

1) Sulp. Severus, Dial. III, 13.
2) Vie de Schnoudi S. 51 f. 54. 62. 337. 401. 421. 423; vgl. Vie de Pakhôme, AMG. XVII S. 543.
3) Zoega p. 69.
4) Hieronymus, Vita Pauli 10.
5) Gregor Naz., Carmen 47; Gregor Magn., Dial. II, 8.
6) Rufin 9.
7) Sulp. Severus, Dial. I, 11.
8) Palladius 111.
9) Rufin 11.
10) Histoire de s. Marc le Solitaire, Amélineau, Contes et romans de l'Egypte (1888) II S. 67.
11) Rufin 2.
12) Vita Onophrii (Vit. Patr. I) 10 f.

auch vor allen Gefahren, die seinem Leben drohen[1], und verleiht ihm zu diesem Zweck eine Reihe von Vorrechten, die ihn weit über das menschliche Niveau erheben.

Das Wasser vermag ihm nichts anzuhaben. Er sinkt in ihm nicht unter. Trockenen Fusses oder so, dass das Wasser ihm nur bis an die Knöchel, höchstens bis an die Kniee reicht, überschreitet er die tiefsten Flüsse, nicht anders als wenn sie festes Land wären[2]. Das Feuer hat keine Macht über ihn. Apelles konnte feuriges Eisen mit blosser Hand anfassen[3]. Eine halbe Stunde blieb Kopres unversehrt inmitten der Flammen stehen bei einer Feuerprobe, die er Manichäern angetragen, um die Wahrheit seines katholischen Glaubens zu erweisen[4]. Ebensowenig erlitt ein anderer Mönch, dem sein Abt befohlen, in einen feurigen Backofen zu steigen, irgend welchen Schaden[5]. Mit Recht konnte sich daher Paphnutius betrüben, als er sich einmal beim Kochen die Hand verbrannte[6]. Wie vor dem Feuer, so schützt Gott den Mönch vor der Kälte. Ein Hirte sah einmal, wie zwei Engel ein grosses Feuer in der Nähe des schlafenden Macedonius unterhielten, um seinen Leib vor der Erstarrung zu bewahren[7].

Noch wunderbarer ist der Beistand, den Gott den Mönchen auf ihren Reisen leistet. Um ihnen die Unannehmlichkeiten derselben oder die leibliche Ermüdung zu ersparen, hat er vielen unter seinen Getreuen gestattet, innerhalb weniger Augenblicke ihren Leib von einem Ort zum andern zu bringen[8]. In wunderbarer Weise wurde der h. Antonius einmal, als er sich scheute, seine Kleider abzulegen, um den Nil zu durchschwimmen, aufgehoben und auf das andere Ufer übergesetzt[9]. Ein Gleiches erlebte der h. Amon[10]. Als der Abt Makarius sich einmal, noch weit vom Ziel seiner Reise entfernt, todmüde fühlte, wurde er auf sein Gebet hin um einige Meilen weiter befördert[11]. Zu den verschiedensten Malen ist der h. Mucius, wenn er es wünschte, in einem Augenblick in die entlegensten Orte getragen worden. Er hatte zudem die Fähigkeit, zu seinen Brüdern bei verschlossenen Türen einzugehen[12]. Für

1) Mitunter auch vor Krankheiten. Am lehrreichsten in dieser Beziehung, aber auch für die Kenntnis der mönchischen Physiologie nicht ohne Interesse, dürften wohl die Mitteilungen eines alten Mönches Vit. Patr. VI, 3 n. 11 sein: Er habe lange Zeit an einer Leberkrankheit gelitten, so dass er sich nicht mehr von der Stelle habe rühren können. Da sei ein unbekannter Mann zu ihm gekommen, habe sich über den Sitz seiner Krankheit erkundigt, ihm mit der Hand, nicht anders als wenn dieselbe ein Schwert gewesen wäre, den Leib aufgeschnitten, die kranke Leber herausgenommen, sie mit der Hand in ein Tuch abgeschabt und nach ihrer Reinigung von den Krankheitsstoffen wieder in den Leib zurückverlegt. Von dieser Operation an habe er sich ganz wohl gefühlt. Derartige Wunderkuren werden jedoch in der Mönchsgeschichte nur selten erwähnt. In der Regel erfreuen sich die Wüstenheiligen, mit welchen sie sich befasst, der besten Gesundheit und erreichen ein hohes Alter, meist nicht trotzdem, sondern weil sie ein asketisches Leben führen.

2) Rufin 17; Apophthegmata Patrum S. 140; Vit. Mar. Aegypt. 22; vgl. Athanasius 60.

3) Palladius 60.

4) Rufin 9.

5) Sulp. Sever., Dial. I, 12.

6) Cassian, Collat. XV, 10.

7) Theodoret 13.

8) Vit. Patr. VI, 2 n. 5; 3 n. 4.

9) Athanasius 60.

10) Rufin 29.

11) Vit. Patr. III n. 213.

12) Rufin 9.

Schnudi bildeten Entrückungen sozusagen die gewöhnliche Art des Reisens. Er ist oftmals auf Wolken zum Ziele, zu dem er gelangen wollte, getragen worden[1]. Oft hat ihn auch ein Engel des Herrn mit sich durch die Luft geführt[2]. Für andere Mönche hat Gott die Wege verkürzt, sodass sie in einer Stunde die Entfernung dreier Tagereisen zurückzulegen vermochten[3].

Wie vor den Elementen ist der Mönch vor den wilden Tieren geschützt[4]. Unbeschädigt tritt er Skorpione und Schlangen mit Füssen, als wären es blosse Erdenwürmer[5]. Es steht in seiner Macht, jedwedes Tier sofort zu töten[6]. Doch nur ausnahmsweise entschliesst sich der Mönch zu dieser Tat[7], und zwar weil ihm auch die grimmigsten Tiere Gehorsam erweisen[8], nicht anders als wie sie unserm ersten Vater im Paradiese untertänig gewesen sind, bevor er das göttliche Gebot übertrat[9]. Als die Tiere der Wüste den Saaten und Anpflanzungen des h. Antonius Schaden zufügten, fasste er in aller Freundlichkeit eines von den Tieren und sprach zu ihnen allen: „Warum schadet ihr mir, da ich euch doch nicht schade? Gehet weg und — ich beschwöre euch im Namen des Herrn — kommt diesem Orte nicht wieder nahe“! Und von der Zeit an kamen die Tiere, als hätten sie den Machtspruch des Heiligen gescheut, jenem Orte nicht wieder nahe[10]. Einem Nilpferd, das in seiner nächsten Umgebung grossen Schaden anrichtete, befahl in ähnlicher Weise der Altvater Beno, dass es von seinem Tun ablassen sollte. Wie wenn es von einem Engel verfolgt worden wäre, eilte es nach vernommener Vermah-

---

1) Aber auch bei andern Anlässen erlebte Schnudi derartige Erhebungen (Zoega p. 377). Aehnlich schwebte die h. Maria Aegyptiaca über dem Boden, während sie betete (Vita 10).

2) Vie de Schnoudi S. 13. 35. 59. 387. 416. Auch Johannes Kolobos hat einmal eine grössere Reise auf den Wolken zurückgelegt, Annales XXV S. 384, Zoega 119.

3) Rufin 10.

4) Doch vgl. Vit. Patr. VI, 1 n. 13.

5) Rufin 23.

6) Rufin 8. Petrus der Iberer S. 89.

7) Zu diesen Ausnahmen gehören die Drachen, und nicht bloss deshalb, weil dieselben als die schlimmsten und verderblichsten Feinde des Menschengeschlechts angesehen wurden (Plinius, Nat. Hist. XXIX, 23; Hieronymus, Vit. Hilar. 39; Rufin 8; Sozom. IV, 16), sondern weil, gemäss der Bedeutung, die ihnen bereits die alten Völker beigelegt (s. Preller-Plew, Griech. Mythologie 1872, I S. 193; II S. 25. 234. 334; Dieterich, Abraxas 1891 S. 111—126; vgl. Carnoy, Les serpents et les dragons dans les croyances et les traditions populaires, Revue de l'hist. des Religions IX 1884 S. 92 ff.), sie auch nach altchristlicher Anschauung ein Symbol der Mächte der Finsternis darstellten und als Träger der höllischen Macht galten (Acta Perpetuae 4; Busse des h. Cyprian 7 bei Zahn, Cyprian von Antiochien 1882 S. 40; Palladius 28; Prudentius, Cath. III, 2. 111; IX, 188), ihre Besiegung und ihre Vernichtung daher einen Sieg des Christentums über die finstern Mächte der Hölle bedeutete (Eusebius, Vita Constantini III, 3; vgl. de Rossi, Bolletino 1877 S. 53 f.). Aus diesem Grunde konnten die christlichen Heroen nicht anders, als das Werk der antiken Heroen fortzusetzen und sich dadurch als Gottesstreiter und zugleich als Wohltäter der Menschen zu erweisen. Zusammenstellungen von Heiligengeschichten, in welchen der Drache oder die Schlange eine Rolle spielt, bei Saint-Genois, Les dragons au moyen-âge (1840) S. 4 ff.; Salverte, Sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles (1842) S. 471 ff.; Migne, Encyclopédie IV. Série T. XIV S. 1159 ff.; bes. bei Vetter, Der h. Georg des Reinbot von Durne (1896) S. LXXV ff. Auf verschiedene Weise sind die christlichen Asketen gegen die Drachen vorgegangen. Nur selten haben sie sie durchs Schwert oder durch Anblasen überwunden (Theodoret 3), meist durch Gebet und Kreuzeszeichen (Vita Hilar. 39; Sozom. IV, 16; Theodoret 2; Rufin 8).

8) Apophthegm. Patrum S. 88: ἡ ὑποταγὴ μετὰ ἐγκρατείας ὑποτάσσει θηρία.

9) Apophthegm. Patrum S. 380 f.; Vit. Patr. VI, 2 n. 11 cf. X, 107; Athanasius 51.

10) Athanasius 50.

nung des Heiligen davon[1]. Als ein Einsiedler einmal in die Höhle eines Löwen geraten war, fing derselbe an, mit den Zähnen zu fletschen und zu brüllen. „Nur ruhig! redet ihn der Einsiedler an. Die Höhle ist gross genug für uns beide. Gefällts dir nicht, sie mit mir zu teilen, so packe dich fort!“ Auf dieses Wort machte sich der Löwe auf und davon[2]. Aehnlich befahl einst der h. Martin einer Schlange, die nahe am Ufer schwamm, auf welchem er mit seinen Begleitern stand, umzukehren. Sie gehorchte sofort[3].

Oefter jedoch als um sie sich vom Leibe zu halten, gebrauchen die Mönche die ihnen über die Tiere zustehende Macht, um sie in ihren Dienst zu ziehen. Sie rufen die Krokodile zu sich, um auf ihrem Rücken über den Nil zu reiten[4]. Sie halten Wildesel in der Wüste an, um sie Lasten bis zu den Zellen der Brüder tragen zu lassen[5]. Sie bestellen Schlangen und Drachen zu Wächtern ihres Eigentums[6]. Sie bedienen sich riesiger und grausamer Tiere, um die Feinde, die ihnen nachstellen, in die Flucht zu jagen[7], um ihre Haustiere auf der Weide an Stelle von Hunden zu bewachen[8], um Wildziegen von ihren Gemüsepflanzungen und Räuber von ihren Zellen fernzuhalten[9], um verirrte Wanderer auf den rechten Weg zurückzugeleiten[10] oder um irgend welche andern Aufgaben zu besorgen[11]. Willig unterwerfen sich die Tiere allen ihnen von den Mönchen erteilten Befehlen. Sie haben ihnen gegenüber alle Wildheit abgelegt, sich unter ihrem Einfluss an eine neue Lebensweise gewöhnt. Hyänen hören auf, vom Raube zu leben[12], Löwen fressen Datteln[13] oder nähren sich von Brot und Gemüse[14]. Wie mit menschlichen Wesen verkehren die Mönche mit den Bestien und erweisen ihnen viele Freundlichkeit. Theones pflegte eine grosse Schar wilder Tiere nachts an seinem Brunnen zu tränken[15]. Der h. Martin hat einmal aus Mitleid einem von Hunden bedrängten Hasen das Leben gerettet[16]. Ein andermal hat er Fischreihern befohlen, die Fische zu verschonen und sich in die Wälder zurückzuziehen[17]. Voll Vertrauens wenden sich daher die Tiere in ihrer Bedrängnis an die Mönche. Bald ist es ein Löwe[18], bald eine Hyäne[19], bald ein Marder[20], die dem h. Makarius oder irgend einem anderen[21] Heiligen ihre blinden Jungen vorlegen, damit sie durch ihre Hilfe sehend würden. An Gerasimus wandte sich ein Löwe, damit er ihm einen Dorn aus dem Fusse ent-

1) Rufin 4.
2) Vit. Patr. VI, 2 n. 15.
3) Sulp. Sev., Dial. III, 9.
4) Rufin 11; Les vertus de S. Macaire, AMG. XXV S. 192.
5) Rufin 11. Aehnliche Geschichten Apophthegm. Patrum S. 78; Zoega p. 52.
6) Rufin 8; Gregor. Magn., Dial. I, 3.
7) Cyrill. Scythopol., Vita Joannis Silentiarii 13 (Acta SS., Mai III p. 232).
8) Vit. Patr. X, 107.
9) Cyrill. Scythopol., Vita Cyriaci 3, 15 (Acta SS., Septemb. VIII p. 147 sqq.).
10) Theodoret 6.
11) Vita Mariae Aegypt. (Vit. Patr. I) 26.
12) Palladius 20.
13) Sulp. Sev., Dial. I, 13.
14) Vit. Patr. X, 107.
15) Rufin 6.
16) Sulp. Sev., Dial. II, 9. Ein anderer an Franz von Assisi erinnernder Zug 10.
17) Sulp. Sev., Epist. 3.
18) Rufin, Histor. eccles. II, 4.
19) Palladius 20.
20) Zoega p. 69 cf. 122.
21) Sulp. Severus, Dial. I, 15.

ferne[1]. Selbst Drachen haben Makarius und Symeon Stylites ihre Hilfe nicht verweigert, als sie sie um die Heilung eines Augenleidens angegangen[2]. Der h. Martin hat eine besessene Kuh von dem Dämon, der auf ihrem Rücken sass, befreit[3], Johannes Kolobos sogar ein totes Krokodil wieder ins Leben gerufen[4]. In dankbarer Gesinnung haben die Tiere derartige Liebestaten ihren Wohltätern vergolten, so gut sie es vermochten. Die Hyäne, deren Junge Makarius geheilt, hat dem Heiligen den Pelz eines von ihr erlegten Schafes als Geschenk gebracht, und als Makarius ihr ihre Räubereien vorgehalten, hat sie ihm versprochen, künftighin kein Tier mehr zu töten. Die Kuh, die der h. Martin, und der Drache, den der h. Makarius geheilt, sind vor ihren Helfern auf die Kniee gesunken, haben sich vor ihnen verneigt und haben ihre Füsse geküsst. Ein von dem Säulenheiligen Symeon geheilter Drache hat sogar zwei Stunden lang das Kloster seines Wohltäters angebetet. Das ins Leben zurückgerufene Krokodil hat den Johannes Kolobos adoriert, sich wie ein Lamm zu seinen Füssen gelegt und ihm tagelang zu Wasser das Geleit gegeben. Der Löwe des Gerasimus endlich ist vor Schmerz auf dem Grabe seines Wohltäters gestorben.

Aber auch wo sie nicht unmittelbare Wohltaten seitens der Mönche erfahren, sind die Tiere von Liebe und Ehrfurcht gegen sie beseelt. Nicht anders als die Menschen trauern sie bei dem Tode der grossen Wüstenheiligen. Jämmerlich heulend und mit wedelndem Schweif legten sich zwei Löwen zu Füssen des Leichnams des h. Paulus, um nach ihrer Weise um ihn zu trauern. Darauf haben sie, mit ihren Tatzen den Boden aufscharrend, ihm in der Wüste sein Grab bereitet[5]. Noch allgemeiner war die Trauer der Tiere beim Tode Symeons des Styliten: sie stimmten in das Wehklagen der Menschen ein, so dass man ihr Geheul auf sieben Meilen im Umkreis hören konnte[6].

Wer in der Weise wie der Mönch vor wilden Tieren geschützt ist, dem können auch böse Menschen nichts anhaben. Nicht anders als wie einst die Apostel befreit Gott die Mönche in wunderbarer Weise aus dem Kerker[7]. Er beschützt sie vor den Nachstellungen der Räuber. Als die grausamen Isaurier, welche alle lebenden Wesen, die sie vorfanden, niedermachten, sich der Zelle des h. Zeno nahten, wurde es vor ihren Augen so dunkel, dass sie bei offener Türe den Eingang nicht zu finden vermochten[8]. Andere Räuber, welche die Einsiedler bedrohten, wurden auf wunderbare Weise festgebannt, dass sie sich nicht mehr von der Stelle rühren konnten[9]. Durch ein einziges Wort hat Hilarion die Schiffe der Seeräuber, die im Begriffe standen, das Fahrzeug, das ihn trug, zu überfallen, an das Ufer zurückgetrieben[10]. Wo aber Bösewichter sich erkühnten, gegen die Mönche mit den Waffen vorzugehen, sind dieselben nicht bloss ihren Händen entglitten und zu Boden gefallen, sondern die Verbrecher sind sofort von der Strafe ereilt worden: sie erblindeten, ihre

1) Vit. Patr. X, 107.
2) Vertus de Saint Macaire, AMG. XXV S. 194; Vita S. Simeonis Stylitae (Vit. Patr. I) 10.
3) Sulp. Sever., Dial. II, 9.
4) Vie de Jean Kolobos, AMG. XXV S. 421.
5) Hieronymus, Vita Pauli 16.
6) Vita Simeonis Styl. 17.
7) Rufin 7.
8) Theodoret 12. Ein ähnlicher Zug Zoega p. 374.
9) Rufin 6 vgl. 9.
10) Hieronymus, Vita Hilar. 41.

Hand verdorrte, ihr Arm wurde trocken wie dürres Holz[1], wenn sie nicht sofort vom Tode ereilt wurden[2].

Wo er sich nur befinden mag, weiss sich daher der Mönch vor aller und jeder Gefahr geborgen. Das Vertrauen, das er in die Nähe der göttlichen Hilfe setzt, ist ein so lebendiges, dass er mitunter der Versuchung unterliegt, sie an sich zu erproben, und sich freiwillig in Gefahr begibt, um Gottes Schutz an sich zu erfahren, wie jener Mönch, der sich in einen Brunnen stürzte im Vertrauen, dass die Engel Gottes ihn sofort aus demselben herausziehen würden[3]. Nichts verwirrt daher mehr sein Sinnen und Denken als ein irgend einem seiner Genossen zugestossener äusserer Unfall. Als einst palästinensische Mönche, die in der höchsten Heiligkeit lebten, von umherziehenden sarazenischen Räubern getötet worden, nahmen die Brüder daran ein nicht geringes Aergernis. Sie konnten nicht begreifen, weshalb Gott den Händen der Gottlosen Menschen preisgegeben, die er doch mit so grossen Wundergaben ausgestattet hatte, dass sie andere vor einem derartigen Unfall zu schützen vermocht hätten[4].

2. Doch nicht bloss durch das, was er an ihnen tut, sondern in eben so hohem Masse durch das, was er durch sie wirkt, verherrlicht sich Gott an den Mönchen. Noch während sie im Leben sind, nimmt er zumal diejenigen, welche durch ihre Tugenden sich besonders hervortun, gewissermassen in die Reihen jener höheren Wesen auf, deren er sich bedient, um die Menschen seiner übernatürlichen Hilfe und seiner besonderen Segnungen teilhaftig zu machen. Zu diesem Zwecke stattet er sie mit einer Reihe der höchsten Vorzüge aus.

Zunächst verleiht er ihnen die Fähigkeit, die irdischen Dinge ungleich heller und besser zu erkennen, als dies irgend welchen anderen Menschen möglich ist. Er gestattet ihnen, die Menschen zu durchschauen, ihre verborgensten Gedanken zu erkennen und selbst die geheimsten Regungen ihres Herzens wahrzunehmen[5]. Er hebt zu ihren Gunsten die Schranken auf, welche die räumliche und zeitliche Entfernung für das menschliche Erkennen bilden, und gewährt ihren reinen Seelen die Fähigkeit, das räumlich und zeitlich Entfernte zu schauen[6]. Mit derselben Deutlichkeit wie die Dinge in seiner unmittelbaren Nähe kann der Mönch Ereignisse wahrnehmen, die sich in der weitesten Ferne zutragen. Der h. Antonius schaute häufig im Gesicht, was in Aegypten vorging. Er sah einmal, wie eine Tagereise von ihm entfernt ein Mönch verdurstend am Wege lag[7]. Johannes von Lykopolis wusste trotz der weiten Entfernung, in der er von Alexandrien lebte, sofort von dem Eintreffen einer Siegesbotschaft in dieser Stadt[8]. Ein anderer Johannes kannte den Lebenswandel von Mönchen aus den benachbarten Klöstern, die er niemals gesehen hatte, weit besser als selbst die Brüder, die mit ihnen zusam-

1) Vie de Schnoudi, Mémoires S. 49; Palladius 110; Apophthegm. Patrum S. 309, vgl. Procopius, de bello Persico I, 7.
2) Sulp. Sever., Vit. Mart. 15.
3) Cassian, Collat. II, 5.
4) Cassian, Collat. VI, 1.
5) Rufin 1 p. 450; Vie de Schnoudi, Mémoires S. 313. 400.
6) Athanasius 34.
7) Athanasius 82. 59.
8) Rufin 1 p. 457.

menlebten. Er wusste die Tugenden und guten Werke der einen, die Fehler der andern in so zutreffender Weise zu beschreiben, dass die Mönche, die es betraf, von ihrem Gewissen überzeugt, den Behauptungen des Heiligen nicht zu widersprechen vermochten[1]. Aehnlich besass Maria Aegyptiaca stets eine sichere Kunde von den Dingen genau zu der Zeit, um welche sie sich in den entferntesten Klöstern zutrugen[2]. Noch grösser war der Gesichtskreis, den der Geist des Abba Schnudi beherrschte. Von seinem Kloster aus sah er die Sünden, welche die Menschen in der ganzen Welt begingen[3].

Nicht bloss die Gegenwart jedoch erschliesst Gott vor den Blicken der Mönche, sondern auch die Zukunft. Einer grossen Zahl seiner Heiligen hat er die Gabe der Prophetie verliehen. Ein solcher geisterfüllter Prophet war Antonius[4], der Dinge voraussah, die sich erst zwei Jahre später ereignen sollten[5]. Nicht minder berühmt war unter seinen Zeitgenossen Johannes von Lykopolis, der Feldherren den Ausgang ihrer Feldzüge vorher verkündete, voraussah, ob der Nil das Land reichlich oder dürftig überschwemmen würde, und den Todestag eines Kaisers vorhersagte[6]. Aehnlich verkündete Simeon Stylites zwei Jahre, bevor sie eintraf, eine grosse Dürre voraus, die Pest und Hungersnot nach sich ziehen würde; ebenso eine Heuschreckenplage. Auch seine in Privatangelegenheiten abgegebenen Orakel haben sich stets bewahrheitet[7]. Eine nicht minder grosse Rolle spielt die Prophetie in dem Leben vieler anderer Mönche. Freiwillig oder hiezu aufgefordert haben sie oft die Zukunft enthüllt und ihren Nebenmenschen die kommenden Dinge geoffenbart[8].

Eine noch höhere Befugnis jedoch, als die Gegenwart und Zukunft zu durchschauen, hat Gott den Mönchen zuerkannt: die Befugnis nämlich, auf die Wirklichkeit in wunderbarer Weise einzuwirken und sie den Wünschen der Menschen gemäss umzugestalten, sei es nun, dass er sich durch sie veranlassen lässt, in ihrem Sinne zu handeln, oder dass er ihnen einen Teil seiner übernatürlichen Kräfte gewissermassen zur Verfügung stellt.

Zunächst sind sie einigermassen seine irdischen Berater, auf deren Vorstellungen hin und denen zu Liebe er zu jeder Zeit in den Gang der Welt und in die Schicksale der Menschen einzugreifen bereit ist. Da die Mönche die wahren Jünger und Nachfolger Christi sind, gilt ihnen eben die Verheissung des Herrn: „Was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun; und alles, was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, das werdet ihr empfangen“[9]. Unter allen Umständen ist daher der Mönch der Erhörung seines Gebetes gewiss. Wie felsenfest seine Zuversicht zu Gott ist, zeigt das Beispiel des Paulus Simplex. Als einst ein Dämon, den er im Namen Jesu Christi austreiben wollte, ihm einen ungewohnten Widerstand leistete, stellte er sich in der Mittagshitze auf einen nackten Felsen und erklärte seinem Herrn und Heiland: er werde nicht von dieser Stelle weichen und weder Speise noch Trank

1) Rufin 15. Aehnliches 11. 14. 27.
2) Vita Mariae Aegypt. 20.
3) Vie de Schnoudi, Mémoires S. 313.
4) Apophthegm. Patrum S. 85.
5) Athanasius 82.
6) Rufin 1.
7) Vita Simeonis Styl. 26.
8) Sulp. Sever., Vita Mart. 21; Theodoret 13. 21; Rufin 7; Gregor. Magn., Dial. II, 15. 17. 21. 37.
9) Athanasius 83; Hieronymus, Vita Hilar. 40; Rufin, Prooem.

zu sich nehmen, selbst wenn dies seinen Tod herbeiführen sollte, es sei denn, dass sein Gebet erhört und der Besessene von dem unreinen Geist befreit wäre. Und alsbald, als wäre Paulus sein Liebling, willfahrte ihm Gott, und der Kranke wurde augenblicklich gesund[1].

Noch öfter jedoch als durch ihr Gebet bewirken die Mönche in unmittelbarer Weise Wunder zu Gunsten der Menschen gemäss der Verheissung des Herrn: „Wer an mich glaubet, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und wird grössere denn diese tun". An ihm verwirklicht sich das Wort: „Wer Glauben hat und zu einem Berge spricht: Hebe dich auf und wirf dich in's Meer, so wird es geschehen" [2].

Nicht aus eigener, vielmehr nur aus der ihm verliehenen Kraft vermag indessen der Mönch seine Wundertaten zu vollbringen. Diese Kraft aber wohnt ihm persönlich inne. Denn da er sein Fleisch und seinen Geist vor jeder Befleckung bewahrt und seinen Leib dadurch zu einem Tempel Gottes bereitet hat, kann das Göttliche in ihm wohnen[3]. Und tatsächlich lässt sich Gott nicht bloss zu Zeiten religiöser Erhebung auf den Mönch herab[4], sondern er und der h. Geist wohnen meist dauerhaft in ihm[5]. Es ist daher in letzter Instanz Gott selbst, der im Mönch und durch den Mönch wirkt[6], allerdings meist so, dass er sich ganz durch dessen Willen bestimmen lässt.

In erster Linie sind es die Kranken, denen die Mönche in ihrer menschenfreundlichen Gesinnung die übernatürlichen Gaben, über die sie verfügen, zukommen lassen. Diese Kranken waren hauptsächlich Besessene, die man mit Vorliebe[7] den Mönchen zuführte, damit sie sie vom Dämon befreiten. Oft waren es Kranke der schlimmsten Art, denen niemand mehr schien helfen zu können: Tobsüchtige, die an Händen und Füssen gebunden werden mussten[8]: Knaben, die täglich drei Sester Brot, und in Ermangelung desselben ihren eigenen Unrat verschlangen[9]; Frauen, die auf einmal dreissig Hennen verspeisten[10]. Niemals aber blieb, selbst in den verzweifeltsten Fällen, die Heilung aus. Vor dem Mönche, der beinahe täglich die Dämonen besiegte und ihrer Machtlosigkeit überführte, konnte eben auch der schlimmste Teufel sich nicht behaupten[11]. Uebel oder wohl musste er vor ihm weichen und aus dem Leibe ausfahren, von welchem er Besitz ergriffen hatte[12]. Aber auch bei der Heilung

---

1) Palladius 28; Rufin 30; vgl. Apophthegm. Patrum S. 396 das Gebet des Sisois: Θεός, θέλεις, οὐ θέλεις, οὐκ ἀφῶ σε, ἐὰν μὴ αὐτὸν θεραπεύσῃς. Als Ammon (ib. 210) einem Basilisken begegnete, fiel er auf sein Angesicht und sprach: εἰ ἐγὼ ἔχω ἀποθανεῖν, ἢ οὗτος.

2) Vie de Jean Kolobos, Annales XXV S. 405; Theodoret 26.

3) Petrus der Iberer S. 24 f.; Rufin, Prooem.

4) Petrus der Iberer S. 17; Sulp. Sever., Dial. II, 4.

5) Vita Abrah. 4; Vie de Saint Macaire, Annales XXV S. 91; vgl. Eusebius, Vita Constantini IV, 28.

6) Athanasius 84; Rufin 9.

7) Vie de Saint Macaire, Annales XXV S. 102.

8) Macarius Aegypt., Homil. 27, 16.

9) Palladius 19.

10) Theodoret 13.

11) Hieronymus, Vita Hilar. 17; Vit. Patr. XI, 2 n. 16.

12) Dabei traten dieselben Erscheinungen zutag wie bei den Heilungen in den Basiliken der Märtyrer und später in den Gräbern der Asketen (s. Paulinus, de vita s. Martini VI, 39 ff.; Gregor. Tur., de virtutibus s. Martini I, 38; II, 18. 20. 37): die Dämonen heulten vor Furcht und Schmerz, die Kranken wurden in die Höhe geschleudert oder fielen wie tot zu Boden, Palladius 20; Sulp. Sever., Dial. III, 6, Vita Mart. 17:

anderer Krankheiten kam dem Mönche die Herrschaft, die er über die Dämonen ausübte, zu statten, bei der Heilung von Aussätzigen, Lahmen, unfruchtbaren Frauen, Gichtbrüchigen, Stummen und Tauben[1]. Denn alle diese Krankheiten waren ja zumeist in irgend einer Weise mitveranlasst durch dämonische Einwirkungen, welche die normalen Funktionen des Leibes hemmten und infolge dessen geradezu die Krankheitszentren bildeten. Eine Besserung des physischen Zustandes konnte daher nur eintreten, nachdem der Kranke den schädlichen Einwirkungen von aussen entzogen worden war. Es bildete dies allerdings in den meisten Fällen nur den vorbereitenden, negativen Teil der Kur. Denn um dieselbe vollständig zu machen, bedurfte es der Schaffung neuer Lebenskräfte im Kranken.

Bei der engen Verwandtschaft zwischen den seelischen und leiblichen Krankheiten waren es dieselben Mittel, durch welche die Mönche ihre Heilung bewirkten. In gewissen Fällen genügte ihr Gebet oder ein blosses Wort, um die Krankheit zu heben. Sicherer jedoch wirkte die Hinüberleitung eines Teiles der übernatürlichen Kräfte, die in ihnen vorhanden waren, in den Körper des Kranken. Zu diesem Zwecke legten die Mönche den Kranken die Hände auf[2] oder brachten sie mit irgend einem Gegenstand in Berührung, in den sie einen Teil ihrer Kraft gewissermassen hineingebannt hatten. Johannes Kolobos begoss einen Kranken mit Wasser, in welchem er sich gewaschen und das er zum Ueberfluss noch mit dem Kreuzeszeichen versehen hatte[3]; Macedonius gab seinen Kranken Wasser zu trinken, das er gesegnet hatte[4]; andere Mönche bedienten sich des Brotes als Vehikels ihrer Wunderkräfte[5]. Noch öfter jedoch wurde die Heilung durch Oel bewirkt, dem die Mönche durch Auflegung der Hand ihre Kräfte mitgeteilt hatten[6]. Von diesen Kräften strömte der Leib des Mönches in einer Weise über, dass sie, selbst ohne seinen Willen, ja ohne sein Wissen, den Gegenständen, die er berührte, in einer Weise sich mitteilten, dass dieselben zu heilenden Medien wurden. So hatte die Wand, an die sich Makarius während des Schlafes anlehnte, so viele Wunderkräfte in sich aufgenommen, dass ein Bruder, der etwas Schlamm von ihr abgekratzt und, mit Wasser befeuchtet, auf seine beiden Augen gelegt hatte, sofort sehend wurde[7]. So hat ein vom h. Johannes geflochtener Gurt einen Kranken geheilt, der ihn zufällig berührte[8]. In zahlreichen Fällen haben Kleidungsstücke, welche die Mönche getragen, ja selbst Quasten[9] von ihren Kleidern wunderbare Heilungen bewirkt[10]. Die Hälfte des Gürtels, den der Asket Petrus getragen und dem Theodoret geschenkt hatte, hat dessen Vater und

Hieronymus, Vita Hilar. 18. 22; Apophthegmata Patrum S. 313; Vie de Pakhôme, Annales XVII S. 212; Vie de Jean Kolobos, Annales XXV S. 363.

1) Vie de Saint Macaire, Annales XXV S. 91; Theodoret 11. 13. 26; Rufin l p. 451 (Zoega p. 536); Sulp. Severus, Dial. II, 2; Hieronymus, Vit. Hilar. 13.

2) Macarius Aegypt., Homil. 27, 16; Sulp. Sever., Vita Mart. 17; Vie de Pakhôme S. 212; Palladius 13. 20; Rufin 6.

3) Vie de Jean Kolobos S. 363.

4) Theodoret 13.

5) Rufin 15; Hieronymus, Vit. Hilar. 30.

6) Rufin l p. 451; 27; Theodoret 8; Sulp. Sever., Dial. III, 2; Vita Mart. 16; Hieronymus, Vita Hilar. 32.

7) Rufin, Hist. eccles. II, 4.

8) Rufin, Hist. monach. 15.

9) Sulp. Sever., Vita Mart. 18.

10) Sulp. Sever., Dial. I, 20.

Mutter, die ihn bei Krankheiten anzulegen pflegten, oftmals von ihren Leiden befreit. Und als darauf viele gute Bekannte der Familie des Theodoret den Gürtel entlehnten, hat er allemal gute Wirkung getan[1]. Selbst die Schwelle, die der Mönch mit seinem Fusse berührte, konnte mitunter die in ihm vorhandene Wunderkraft in sich aufnehmen und weiterleiten[2].

Die Wundermacht, über die der Mönch verfügt, ist eine so gewaltige, dass sie nicht bloss vorübergehende Störungen des seelischen oder leiblichen Lebens zu heben vermag, sondern noch, wo dieses Leben erloschen ist, es von neuem anzuregen im stande ist. Totenerweckungen fallen dem Mönche nicht schwerer als einfache Krankheitsheilungen[3]. Oft jedoch begnügt er sich damit, den Leichnam nur auf kurze Zeit wieder zu beleben oder den Geist in irgend welche Ueberbleibsel des Leibes zurückzurufen, meist zu dem Zwecke, sich mit dem Toten zu unterhalten und sich von ihm über Dinge belehren zu lassen, die er auf keinem andern Wege erfahren kann. Zu den verschiedensten Malen haben die Mönche, um unschuldig Angeklagte zu retten, Ermordete so weit wieder belebt, dass dieselben den wahren Täter bezeichnen konnten[4]. Andere haben sie beschworen, um sich über Dinge zu erkundigen, die sie auf Erden vollbracht oder im Jenseits erlebt hatten[5]. Selbst steinalten Mumien[6] und vom Gerippe losgelösten Totenschädeln[7] haben sie auf eine Zeit Bewusstsein und Stimme zurückgegeben. Nur weil sie kein Interesse an der vollständigen Wiederbelebung dieser Toten hatten, haben sie sie wiederum in ihren früheren Zustand zurücksinken lassen. Sobald sie es aber wirklich wollten, haben sie es vermocht, die Toten dauernd dem Leben zurückzugeben. Als einst der h. Martin bei seiner Rückkehr in das Kloster den entseelten Leib eines Genossen vorfand, legte er sich auf denselben und leitete unter Gebet die in seinem eigenen Leibe befindlichen Wunderkräfte in den Toten hinüber. Nach zwei Stunden war der Tote wiederum lebendig[8]. In derselben Weise rief er einen Erhängten ins Leben zurück[9]. Durch einfaches Gebet belebte Jakobus einen toten Knaben wieder. Oft genügte ein blosses Wort des Mönches, um Tote zu erwecken[10]. Ein Mann hatte den Leichnam seines Sohnes vor die Füsse des h. Sisoïs gelegt. Dieser, im Glauben er sei ein einfacher Büsser, der vor ihm am Boden liege, sprach zu dem Toten: „Stehe auf und gehe hinaus!“ Und sofort stand der Tote auf und ging. Sisoïs aber betrübte sich sehr über sein Versehen, denn die Wiederbelebung des Jünglings war ganz gegen seinen Willen geschehen[11].

Genau in derselben Weise wie über den leiblichen Organismus gebietet der Mönch über die anderen Ordnungen der Natur. Auch hier kann er ein-

---

1) Theodoret 9.
2) Athanasius 48.
3) Palladius 150; Vie de Saint Macaire. AMG. XXV S. 91.
4) Rufin 28; Vit. Patr. VI, 2 n. 9: Apophthegm. Patrum S. 297; Theodoret 7.
5) Apophthegm. Patrum S. 265. 417 f.; Rufin 9; Sulp. Sever., Vita Mart. 11.
6) Cassian, Collat. XV, 3; Zoega p. 128 f. Bei Rufin 28 ist der Tote allerdings nur ein vor kurzem verstorbener Bruder.
7) Vit. Patr. III n. 172; Zoega p. 126.
8) Sulp. Sever., Vita Mart. 7.
9) Ibid. 8.
10) Theodoret 21: ταῦτα κἀγὼ ἐθεασάμην, καὶ τοῦ πατρὸς τὸ θαῦμα διηγησαμένου ἀκήκοα.
11) Apophthegm. Patrum S. 397 vgl. S. 141.

greifen, wann und wo er will, kann er Störungen des gewöhnlichen Laufs der Dinge aufheben und neue Bedingungen und Zustände schaffen. Wo das Land durch Dürre heimgesucht ist, vermag sein Gebet den ersehnten Regen[1] oder die gewünschte Ueberschwemmung des Flusses herbeizuführen; wo hingegen schädliche Ueberschwemmungen drohen, genügt wiederum sein Wort, um Flüsse in ihrem Laufe aufzuhalten[2], ja selbst das vom Sturm bewegte Meer[3] zurückzutreiben. Der h. Martin bewirkte durch sein Gebet, dass eine Landschaft, die mehrmals durch Hagelschlag verwüstet worden war, zwanzig Jahre hindurch verschont blieb[4]. Der h. Aphraates machte einer Heuschreckenplage dadurch ein Ende, dass er die Grenzen des heimgesuchten Gaues mit Wasser begiessen liess, das er mit seinen heiligen Händen berührt hatte, Gott bittend, es mit seiner göttlichen Kraft erfüllen zu wollen[5]. Der h. Kopres schuf eine unfruchtbare Gegend in eine solche um, die Früchte hervorbrachte wie keine andere Aegyptens, dadurch dass er zweimal im Jahr Sand segnete, den die Landleute sodann unter den Samen mischten, den sie ausstreuten[6].

Wo es geboten schien, brachte der Mönch Speise und Trank in unmittelbarer Weise hervor. Er lässt Wasser inmitten der Wüste quellen[7] oder schlägt es aus dem Felsen hervor[8]. Er verwandelt Meerwasser in süsses Wasser[9]. Er mehrt in wunderbarer Weise das Brot. Während einer Hungersnot nährte der h. Apollonius die Einwohner der Thebaïs mit drei Körben Brotes, die seinen Mönchen nur für einen Tag Nahrung gewährt hätten. Es bezeugten dieses Speisewunder viele von denen, die damals gegenwärtig waren[10].

Doch noch grösseres vermag der Mönch auszurichten. Als der Altvater Mucius einmal einen sterbenden Bruder aufsuchen wollte, überraschte ihn die Nacht. Er aber, der als frommer Christ nur wandeln wollte, so lange es Tag war, rief der untergehenden Sonne zu: „Im Namen unseres Herrn Jesus Christus stehe ein wenig in deinem Laufe still und warte, bis ich ins Dorf gekommen bin!“ Und sofort stand die Sonne still, bis der Mann Gottes ins Dorf gekommen war[11]. In gleicher Weise haben auch der h. Bessarion und der grosse Barsumas Sonnenstillstände bewirkt[12]. Weniger oft als in den Lauf der Natur greift der Mönch in die menschlichen Geschicke ein. Doch haben Ephraëm[13] und Jakobus die Stadt Nisibis vor den Persern beschützt[14] und Senuph dem Kaiser Theodosius den Sieg über seine Feinde dadurch verliehen, dass er ihm seinen Schleier und seinen Stab sandte, bei deren Anblick das feindliche Heer

1) Hieronymus, Vita Hilar. 32: Vit. Barsumae bei Assemani, Bibliotheca orientalis II p. 2; Cyrill. Scythopol., Vita Cyriaci 3, 17 (Acta SS., Septemb. VIII p. 147 sqq.).
2) Rufin, Prooem.
3) Hieronymus, Vit. Hilar. 40.
4) Sulp. Sever., Dial. III, 7.
5) Theodoret 8.
6) Rufin 9.
7) Athanasius 54; Apophthegmata Patrum S. 140; Cyrill. Scythopol., Vita Sabae 11. 17 (Cotelier, Monumenta III p. 220 ff.).
8) Theodoret 10.
9) Apophthegm. Patrum S. 137; Assemani II p. 2.
10) Rufin 7, vgl. ein noch grösseres Speisewunder. Vie de Schnoudi, Mémoires S. 45.
11) Rufin 9.
12) Apophthegm. Patrum S. 452; Assemani l. c. p. 2.
13) Vita Ephr., Assemani II p. 30.
14) Theodoret 1.

die Flucht ergriff[1]. Abba Schnudi aber ist in eigener Person auf einem Schlachtfelde erschienen, um seinen Schützlingen den Sieg zu verleihen. Von der Wolke herab, die ihn trug, hat er mit einem flammenden Schwerte die Feinde niedergehauen[2]. Nichts ist dem Mönche unmöglich. Ein Wort aus seinem Munde oder nur eine gelegentliche Bemerkung genügt, um die grössten Wirkungen zu erzielen. Als Markus der Einsiedler sich einst mit einem Besucher über die Verheissungen des Herrn unterhielt und dabei die Worte anführte: „Wenn ihr Glauben habt und sprechet zu diesem Berg: Hebe dich auf und wirf dich in's Meer" — erhob sich plötzlich der benachbarte Berg, im Glauben, dass der Heilige die Worte an ihn gerichtet, etwa fünfzehn Menschenlängen vom Boden und bewegte sich dem Wasser zu. Der h. Markus aber schlug ihn mit der Hand und sprach: „Ich habe dir nicht befohlen, dich zu heben. Bleibe an deinem Orte und verhalte dich ruhig!"[3]

1) Sophronius, Vita ss. Cyri et Johannis 13 f. (Migne Gr. 87, 3).
2) Vie de Schnoudi, Mémoires S. 59.
3) Histoire de Marc le Solitaire, Amélineau, Romans II S. 66. Auch Nonnosus hat, wenn nicht einen ganzen Berg, so doch Felsen, die fünfzig Paar Ochsen nicht zu bewegen vermocht hätten, durch sein Gebet an einen andern Ort versetzt, Gregor. Magn., Dial. I, 7, und Abba Schnudi hat Inseln von der Stelle gerückt, Vie de Schnoudi, Mémoires S. 47. 395. Vgl. Hieronymus, Vita Hilar. 40: jener Ausspruch des Herrn: Wenn ihr Glauben habt und sagt zu dem Berge: wirf dich ins Meer! iuxta litteram impleri potest.

Drittes Kapitel.

Die Verehrung der Asketen.

Bedeutungslosigkeit der absprechenden Urteile. — Mönchtum und Mönchslegende in der Beurteilung der Kirchenväter. — Parallelisierung von Askese und Märtyrertum bei den Kirchenvätern. — Die Verehrung des lebenden Asketen im christlichen Volke. — Die Verehrung des verklärten Asketen und seiner Reliquien.

1. Es hat nun zwar keineswegs ganz an solchen gefehlt, welche derartigen Wundergeschichten gegenüber sich ungläubig erwiesen und die Auffassung des Mönchtums, auf welcher sie beruhten, bestritten haben[1]. Von allen jenen Vorzügen und Wunderkräften, welche die Helden der Wüste auszeichnen sollten, haben namentlich die heidnischen Polemiker gegen das Christentum nichts wahrzunehmen vermocht. Der Rhetor Libanius kennt die Mönche vielmehr nur als rohe Gesellen in schwarzen Kutten, gefrässiger als Elephanten, durstiger als die ärgsten Zecher, aber doch ihre Trunksucht geschickt unter künstlich erzeugter Blässe verbergend, erfahren lediglich in der Kunst, heidnische Tempel zu zerstören[2]. Noch unerfreulicher ist der Eindruck, den der Sophist Eunapius von den Mönchen empfangen hat. Sie führen nach seinem Urteil ein Schweineleben und lassen sich die abscheulichsten Dinge gefallen, wo sie sie nicht selbst vollbringen[3]. In den Augen des gallischen Reisenden Rutilius Namatianus sind die Mönche Lichtfeinde, die im Unflat leben; ihr Lebensideal hält er für ein schlimmeres Gift als das der Circe, die doch nur die Körper, nicht auch die Geister umzauberte[4]. Der Geschichtschreiber Zosimus endlich erblickt in ihnen Leute, die sich allen Verpflichtungen des staatlichen Lebens entziehen und unter dem Vorwande der Wohltätigkeit ihren eigenen Besitz mehren[5]. Die heidnischen Polemiker vermochten eben das Mönchtum nicht anders als durch das Medium ihrer Vorurteile zu erblicken. Wie die Christen die Lichtseiten, so verallgemeinerten sie die Schattenseiten, die es bot.

Doch nicht bloss Heiden, sondern auch Christen nehmen mitunter dem Mönchtum gegenüber eine ablehnende Haltung ein. Ziemlich unerheblich und ohne prinzipielle Bedeutung scheint zwar der Widerspruch gewesen zu sein, auf den es in gewissen Kreisen der orientalischen Christenheit gestossen ist[6].

1) S. Exkurs II.
2) Libanius, Pro templis, Opera ed. Reiske II S. 164.
3) Eunapius, Vita Aedesii, Vitae Sophistar. ed. Boissonade (1869) S. 472.
4) Rutilius Namatianus, Itinerarium I, 440. 526 f.
5) Zosimus, Histor. V, 23.
6) Gregor. Naz., de fuga 7; Chrysostomus, adv. oppugnatores vitae monastic., bes. I, 2 ff.; Theodoret, Histor. relig., Prooem.; vgl. das Edikt des Kaisers Valens v. J. 363: Cod. Theodos. XII, 1, 63.

Dagegen fand es, zumal in den ersten Dezennien seines Bestehens, offene Gegnerschaft im christlichen Abendlande[1]. Der nüchterne Sinn der Abendländer[2], prinzipielle Bedenken gegen die sittlichen Forderungen des mönchischen Ideals und dessen Wertung, noch mehr aber, nach dem Urteil der kirchlichen Schriftsteller, Indifferentismus in religiösen und Laxheit in sittlichen Dingen haben eben hier die Stimmung gegen das Mönchtum bedingt[3]. Allein unter der Einwirkung der hervorragendsten Lehrer des Abendlandes, die alle ohne Ausnahme mit der grössten Entschiedenheit für die Ideale des Mönchtums in die Schranken getreten sind; unter dem Eindruck, welchen bedeutende Asketen, vor allen anderen der h. Martin von Tours[4], auf die Massen des christlichen Volkes ausgeübt haben; nicht zuletzt unter dem Einfluss neuer geistiger und sozialer Verhältnisse ist auch das Abendland für die mönchischen Ideale gewonnen worden, so dass auch in ihm die Gegner des Mönchtums weder an Zahl noch an Bedeutung irgendwie in Betracht kommen.

Irgend welchen Einfluss auf die Wertschätzung des Mönchtums und den Charakter der mönchischen Ueberlieferung und infolge dessen auf die durch diese zwei Faktoren bedingte Verehrung der Asketen in den weiten Massen des christlichen Volkes haben übrigens die dem Mönchtum feindlich oder ungünstig gestimmten Kreise zu keiner Zeit ausgeübt. Das mönchische Ideal lag zu sehr in der Konsequenz der gesamten sittlichen Entwicklung der alten Welt, es hatte ganz im besonderen viel zu tiefe Wurzeln in der kirchlichen Vergangenheit, als dass es durch Einwürfe hätte entkräftet werden können, die doch nur zum geringeren Teil religiösen Bedenken und einem besseren Verständnis des Christentums ihren Ursprung verdankten. Und ebenso war das Bedürfnis, dieses Ideal als ein verwirklichtes zu schauen und in Menschenwesen von Fleisch und Blut verkörpert zu sehen, ein viel zu lebendiges, als dass es nicht allen Einwendungen und Spöttereien zum Trotz in der Betrachtung möglichst ideal gehaltener Mönchsgeschichten seine Befriedigung gesucht und gefunden hätte.

2. Als wie weit verbreitet aber wir derartige Stimmungen voraussetzen dürfen, zeigt vielleicht am deutlichsten die Beurteilung, welche das Mönchtum sowohl als auch die mönchische Ueberlieferung bei den kirchlichen Stimmführern der Zeit gefunden hat, bei denjenigen Männern, die durch ihre geistige

1) Hieronymus ad Paulam, Epist. 25; ad Principiam, Epist. 127, 5; Augustinus, Contra Petilian. III, 40, cf. De opere monach. 22; Salvian., De gubernat. Dei VIII, 4.

2) Wie gewaltig die abendländische Nüchternheit gegen die mönchsgeschichtlichen Phantasiestücke nach orientalischem Geschmack reagierte, zeigen am deutlichsten die Klagen des Hieronymus und des Sulpicius Severus. Im Prolog seiner Vita Hilarionis gibt Hieronymus seinem Aerger Ausdruck über diejenigen, qui olim detrahentes Paulo meo, nunc forte detrahent Hilarioni, und die sich sogar erfrechen, den Paulus für eine erfundene Figur anzusehen, non fuisse. Sulpicius Severus aber legt einem seiner Unterredner folgende Worte in den Mund, Dial. I, 26: horreo dicere, quae nuper audivi, infelicem dixisse nescio quem, te in libro tuo plura mentitum. Non est hominis vox ista sed diaboli. Auch aus den so oft wiederkehrenden Versicherungen der abendländischen Mönchshistoriker, dass sie nur Wahrheit böten, lässt sich erkennen, wie misstrauisch das Abendland, zumal anfänglich, sich der im Orient geläufigen mönchischen Ueberlieferung gegenüber verhalten hat.

3) Ambrosius, De virginibus I, 7. 11; De virginit. 5: Hieronymus, adv. Helvid. 20; contra Jovinian. I, 5 ff. 33 ff.; ad Pammach., Epist. 48, 2 ff.; contra Vigilant. 15 f.; Sulp. Sever., Dial. I, 26.

4) Sulp. Severus, Dial. I, 26; Vita Martin. 27.

und theologische Bildung der grossen Masse weit überlegen waren, von welchen man daher eine grössere Zurückhaltung und eine richtigere Beurteilung des wahren Sachverhalts zu erwarten berechtigt wäre. Allein von Nüchternheit oder gar kritischem Sinn ist, sobald es sich um Mönche handelt, bei den Vätern der Kirche wenig mehr zu finden als bei dem grossen Haufen.

So teilen sie zunächst die allen Mönchsgeschichten zu Grunde liegende Ueberzeugung, dass das mönchische Ideal nicht bloss das höchste christliche Lebensideal darstellt, sondern dass es zu verwirklichen ist und zu allen Zeiten tatsächlich verwirklicht wird. Sie zweifeln nicht daran, dass es in ihrer unmittelbaren Gegenwart Christen gibt, die, angetrieben von den höchsten religiösen Beweggründen, sich Entsagungen auferlegen, welche das Mass dessen, was der gewöhnliche Mensch zu tragen vermag, weit übersteigen, und die auf dem Wege der äusseren und inneren Selbstabtötung die Sündhaftigkeit ihrer Natur überwinden, zu einer höheren Seinsweise sich erheben, so dass sie, und nicht bloss mit Rücksicht auf ihre geschlechtliche Reinheit, Engel in Menschengestalt genannt zu werden verdienen[1]. Allerdings sind die kirchlichen Schriftsteller nicht in dem Masse mit Blindheit geschlagen, dass sie in allen Glaubensgenossen, die sich dem mönchischen Leben gewidmet, sofort vollendete Tugendhelden erblickten[2]. Allein die Mängel, die den wirklich nach der Vollkommenheit strebenden Mönchen noch anhaften, werden in ihren Augen durch die hohen Leistungen und Tugenden derjenigen, die zu dieser Vollkommenheit tatsächlich gelangt sind, gleichsam überdeckt und ausgeglichen, so dass sie sie bei ihrer Beurteilung und Wertung des ganzen Standes kaum noch in Betracht ziehen.

Wie fest eine derartige idealisierende Betrachtungsweise des zeitgenössischen Mönchtums sich in den Kreisen der offiziellen Vertreter der Kirche eingebürgert, lässt sich vielleicht noch besser als aus langen Mönchsbiographieen, die sie verfasst, aus kurzen Schilderungen erkennen, die zwei der nüchternsten und besonnensten Schriftsteller des christlichen Altertums von den Mönchen ihrer Zeit gelegentlich entworfen haben.

Suchet doch die Hütten der Heiligen auf, ermahnt Chrysostomus seine Zuhörer. Wie ein Gang von der Erde zum Himmel ist es, wenn man sich in die einsame Zelle eines heiligen Mönches flüchtet. Da siehst du keine Dinge wie zu Hause. Ganz rein ist jener Chor von Männern. Ueberall Schweigen, überall Ruhe. Mein und dein gibt es da nicht. Und bleibst du einen Tag oder zwei, dann wird sich dein Vergnügen noch steigern. Sobald es Tag wird, stellen sie sich zusammen zum heiligen Chore, falten die Hände und singen die heiligen Hymnen . . . Sie singen mit den Engeln, denn auch die Engel singen mit: „Lobet den Herrn vom Himmel herab“[3]. Nach Vollendung jener Gesänge fallen sie auf die Kniee und bitten den von ihnen gepriesenen Gott um solche Dinge, von welchen mancher sich nicht einmal einen Begriff machen kann. Sie bitten um nichts von den irdischen Dingen, sondern nur darum, dass sie mit reinem Gewissen und mit Zurücklassung von vielem voll-

1) Cyrill. Hier., Catech. XII, 34; Ambrosius, De virginibus I, 3; Chrysostomus, De virginit. 79 cf. 10.

2) Augustin, De opere monach. 28; Hieronymus ad Rustic., Epist. 135, 9; ad Eustochium, Epist. 22, 28; Chrysostomus, adversus oppugnat. vit. monast. III, 19.

3) Chrysostomus, In I Timoth. Homil. 14, 3.

brachtem Guten dieses gefahrvolle, stürmische Meer glücklich durchschiffen möchten[1]. Wohl haben sie keine unsterblichen Leiber. Aber der Tod ist für sie kein Tod. Und wird die Meldung gemacht, dass der oder jener gestorben sei, dann herrscht Freude und Frohlocken. Dann hört man Danksagungen, Aeusserungen der Beglückwünschung und Freude, indem jeder wünscht, ein solches Ende zu haben und zur Anschauung Christi zu gelangen. Derartige Menschen sind wahre Heilige und Engel in Menschengestalt, wahre Söhne des Lichtes[2], Engel aus menschlichen Körpern hervorleuchtend[3], vergleichbar in ihrem Leben mit Adam vor dem Falle[4].

Wie wenig aber bei derartigen Lobeserhebungen Chrysostomus ein abstraktes Ideal des Mönchtums, vielmehr Menschen von Fleisch und Blut im Auge hatte, erhellt am deutlichsten daraus, dass er in seinen Predigten zu verschiedenen Malen seine Zuhörer auffordert, auf jene Berge zu steigen, auf welchen die Einsiedler wohnen, und sich durch den Anblick ihrer Lebensweise und ihrer Tugenden überzeugen zu lassen, dass selbst die höchsten Forderungen des Christentums verwirklicht werden können[5].

Nicht anders als Chrysostomus schildert Augustin die zeitgenössischen Mönche als vollkommene Tugendhelden. Vor allem jene Einsiedler, die, abgeschieden von der Welt und den Menschen und lediglich von Brot und Wasser lebend, in einem ununterbrochenen Verkehr mit Gott stehen und sich des Genusses seiner Anschauung erfreuen, die nur heiligen Seelen zu Teil wird. Bis zu einer solchen Höhe sei die Tugend dieser Heiligen gediehen, dass sie die Schranken der menschlichen Natur weit überschritten zu haben schienen. Nicht minder bewunderungswürdig jedoch sind in seinen Augen diejenigen Asketen, die, nachdem sie die Welt verachtet und aufgegeben, ein gemeinsames Leben führen. Sie leben in aller Keuschheit und Heiligkeit, widmen ihre Zeit dem Gebet, dem Lesen der h. Schriften und erbaulichen Gesprächen. Sie sind frei von jedem Stolz und jeder Selbstüberhebung und kennen weder Selbstsucht noch Neid. Wohl aber sind sie anspruchslos, demütig, bescheiden, friedfertig. Ihr ganzes Leben ist nur auf Gott gerichtet, dem sie es wie ein wohlgefälliges Opfer darbringen. Keiner unter ihnen besitzt etwas zu eigen, keiner fällt dem anderen zur Last. Ihrer Hände Arbeit ernährt sie und dient zur Unterstützung der Bedürftigen. Derartige Tugenden wäre kein Mensch im stande zu verherrlichen, wie sie es verdienten; sie sind über alles Lob erhaben[6].

Mit einer nicht geringern Zuversicht als an die sittliche Vollkommenheit der Mönche — so wie sie in diesen oder derartigen[7] Schilderungen zu Tage tritt — glauben die hervorragendsten Vertreter der Kirche an deren Wunderkräfte und Wundertaten. Mögen sie auf anderen Gebieten sich gegebenen Falls als noch so scharfsinnige Geister erweisen und, wo es sich um über-

---

1) Chrysostomus, In Matth. Homil. 68 (al. 69), 3.
2) Chrysostomus, In I Timoth. Homil. 14, 5. 4.
3) Chrysostomus, In Matth. Homil. 1, 5.
4) Chrysostomus, In Matth. Homil. 68 (al. 69), 3.
5) Chrysostomus, In Matth. Homil. 1, 5; 68 (al. 69), 3; in Ephes. Homil. 13, 3; in I ad Timoth. Homil. 17, 3 ff.; de Statuis Homil. 6, 3 cf. Hom. 17, 1 f.
6) Augustin, De moribus eccles. 31.
7) Athanasius, Vita Antonii 44; Basilius, Epist. 223; Ambrosius, In Hexaëm. III, 5; Evagrius I, 21.

sinnliche Dinge und Geheimnisse des Jenseits handelt, mit sicherer Hand ohne Zaudern die Grenzlinie zwischen dem Möglichen und Unmöglichen, dem Denkbaren und Undenkbaren ziehen, sobald sie auf die Mönche zu sprechen kommen, verdunkelt sich ihr Blick, versagt ihr kritischer Apparat und erweisen sie sich als ebenso urteilslos und befangen wie der geringste Mann aus dem Volke[1]. Gläubig erzählen sie daher auch die absonderlichsten Wundertaten der Mönche nach, ja sie treten mit ihrer ganzen Person für deren volle Wahrheit ein[2]. Alles, was sie in ihren Mönchsgeschichten bieten, beruhe auf Wahrheit; nur auf Wahrheit hätten sie es abgesehen. In der feierlichsten Weise rufen sie Jesus und seine Engel als Zeugen ihrer Wahrhaftigkeit an[3] und beteuern bei demselben Christus die Treue ihrer Darstellung[4]. Es ist ihnen übrigens ganz unbegreiflich, dass man die Wundertaten der Mönche verdächtigen könne, wie dies seitens einiger mönchsfeindlichen Kreise geschehen sei. Wer solches tut, stellt sich in ihren Augen lediglich das Zeugnis aus, dass er ein geistig verkommenes, schlaftrunkenes Subjekt ist: er ist eine jener gemeinen Pöbelnaturen, die, was sie nicht selbst tun können, für unmöglich erklären und daher für angemessener halten, die Wundertaten der Mönche zu leugnen, als ihr eigenes Unvermögen einzugestehen[5]. Doch, was noch weit schlimmer ist, ein solcher Zweifler erweist sich auch als ein Ungläubiger. Denn dem Christen ist es gar nicht gestattet, ungläubig zu fragen, ob denn wirklich durch Menschen so viele und grosse Wunderdinge, wie sie von den Mönchen berichtet werden, geschehen seien[6], da, wer sie nicht glaubt, dem Evangelium selbst den Glauben entzieht, in welchem Christus selbst gesagt, dass alle Gläubigen solche Wunder wirken müssten[7]. Wer daher nicht an die Wunder der Mönche glaubt, der glaubt auch nicht an Christi Worte. Er wird aber auch nicht an die Wahrheit der durch Moses, Josua, Elias und Elisa verrichteten grossen Taten glauben und die durch die heiligen Apostel gewirkten Wunder für Fabeln halten. Glaubt er aber wirklich an diese Wunder, so wird er auch die mönchischen Wunder für wahr halten. Ist es doch dieselbe Gnade, die einst in jenen gewirkt, die auch in diesen vollbracht hat, was sie getan. Und diese Gnade ist unerschöpflich und erwählt zu ihren Kanälen diejenigen, die ihrer würdig sind[8].

Bei derartigen Anschauungen konnten die Leiter der Kirche gar nicht anders, als sich den ganzen Inhalt der mönchischen Ueberlieferung anzueignen und selbst den krassesten Wundergeschichten vollen Glauben beizumessen.

1) Eine lehrreiche Parallele zu dieser Erscheinung bietet die Geschichte der neuplatonischen Philosophie. Auch sie kennt Denker, die, wie Porphyrius, in der Widerlegung gegnerischer Ansichten sich als Kritiker von seltener Schärfe erwiesen, die aber, sobald sie auf die „göttlichen Männer“ ihrer Schule zu sprechen kamen, in der kritiklosesten Weise alles annahmen und für wahr ausgaben, was ihnen zu Ohren gekommen, wo immer nur es dem Ideal der Schule entsprach und zu deren Verherrlichung dienen konnte. Die Lebensbeschreibungen, die Porphyrius und Jamblichus dem Pythagoras, die Damascius dem Isidor gewidmet, bilden in jeder Beziehung Gegenstücke zur Vita Antonii des Athanasius, zur Historia religiosa des Theodoret, zu den idealisierten Schilderungen des mönchischen Lebens bei den Kirchenvätern.

2) Athanasius 93.

3) Hieronymus, Vita Pauli 6; Vita Paulae 2. 15. 20.

4) Sulp. Sever., Dial. III, 5.

5) Sulp. Sever., Dial. I, 26; Theodoret 6.

6) Athanasius 83.

7) Theodoret 26; Vie de Jean Kolobos, AMG. XXV S. 405.

8) Theodoret, Praefat.

In wie hohem Masse sie es getan, davon legen übrigens die von ihnen verfassten Mönchsbiographieen ein unzweideutiges Zeugnis ab.

Die Auffassung des Mönchtums, die sich in den Urteilen der kirchlichen Schriftsteller über die sittlichen Leistungen sowie die Wundertaten der Mönche ihrer Zeit kundgibt, ist für die Geschichte der beginnenden Asketenverehrung von höchster Bedeutung. Einmal weil sie zeigt, wie gangbar selbst in den obersten Schichten der christlichen Gesellschaft die höchsten idealisierten Vorstellungen vom zeitgenössischen Mönchtum gewesen sind, sodann weil aus ihr erhellt, in wie hohem Masse diejenigen Persönlichkeiten, die auf die geistige Entwicklung ihrer Zeit den grössten Einfluss ausgeübt, das Aufkommen der Asketenverehrung begünstigt haben.

3. Nicht bloss durch die kritiklose Anerkennung des gangbaren Mönchsbildes, was gewissermassen seiner kirchlichen Sanktionierung gleichkam, haben jedoch die kirchlichen Schriftsteller die Asketenverehrung begünstigt. Einen nicht minder grossen Dienst haben sie ihr dadurch geleistet, dass sie zu den verschiedensten Malen die Askese mit dem Märtyrertum in Parallele gebracht, die enge Verwandtschaft zwischen beiden betont und mit dem Namen eine ganze Reihe von Vorrechten, die mit demselben verbunden waren, von diesem auf jene übertragen haben. Denn damit haben sie die Asketenverehrung auf eine Bahn gelenkt, auf welcher sie mit Notwendigkeit zur allgemeinen Anerkennung in der Kirche und zur Eingliederung in den kirchlichen Organismus gelangen musste.

Die Zusammenstellung von Askese und Märtyrertum war übrigens keine willkürliche. Märtyrertum und Askese sind in der Tat zwei sehr nahe verwandte Erscheinungen in der Geschichte der alten Kirche. Sie haben einen gemeinsamen Ursprung; sie sind entstanden aus demselben Bestreben der Gläubigen, Gott ihre Liebe zu erweisen und zugleich die eigene Seligkeit zu begründen. Sie gehen aus von derselben Voraussetzung, dass es kein besseres Mittel gebe, Gott zu gefallen, ihm nahe zu kommen, als das Opfer, die freiwillige Hingabe alles dessen, was in den Augen der Menschen von Wert ist[1].

Die Verwandtschaft zwischen Märtyrertum und Askese ist übrigens eine so enge, dass sie zu keiner Zeit unbeachtet geblieben ist. So hoch die vorconstantinische Zeit von denjenigen dachte, die ihr Blut in den Verfolgungen vergossen, und so besondere Ehren sie ihnen erwies, so hat sie doch nur selten den Namen ‚Märtyrer' ausschliesslich auf die Blutzeugen beschränkt, und ebenso wenig hat sie einen absoluten Unterschied zwischen ihnen und denjenigen statuiert, die auf eine andere Weise um ihres Gottes willen ihr Leben aufs Spiel gesetzt oder aus freien Stücken gelitten hatten. Sie hat aus diesem Grunde den eigentlichen Blutzeugen die einfachen Bekenner ganz nahe gerückt [2] und diesen wiederum die Asketen. So nennt bereits Clemens von Alexandrien den Gnostiker, der aus Liebe zu Gott sein Leben den Forderungen des Evangeliums gemäss gestaltet und auf alles irdische verzichtet, einen Märtyrer, ohne Rücksicht auf die Art und Weise, in der die Seele aus ihrem irdischen Kerker befreit worden[3]. Nicht anders sieht Methodius in der Ent-

1) S. oben S. 51 ff.
2) Cyprian, De zelo et livore 16.
3) Clemens Alex., Strom. IV, 4. Eine andere Parallele mit Uebertragung der

haltsamkeit ein langsames, um des Herren willen freiwillig übernommenes Martyrium, das voller Leiden ist[1].

In dem Masse nun aber die Askese sich ausbildete, neue Formen schuf, schwerere Büssungen erdachte, grössere Opfer erforderte, im Mönchtum sich zu einem Kampfe mit der Welt und den selbstischen Regungen gestaltete und die vollständige Unterdrückung, ja Ertötung der sinnlichen Natur des Menschen sich zur Aufgabe setzte, mehrten sich die Beziehungen und verwandten Züge zwischen ihr und dem Märtyrertum. Die mönchische Ueberlieferung aber tat das ihre, um den Mönch dem Märtyrer näher zu rücken und die Parallelen zwischen beiden zu mehren.

Beinahe alle Elemente des Märtyrertums finden sich daher in dem Bilde des Asketentums wieder, das uns in der Mönchsgeschichte entgegentritt[2]. Nicht anders als der Märtyrer erweist sich in der Tat der Mönch zunächst als ein Bekenner und Zeuge der Wahrheit. Durch seine Taten bekundet auch er, dass er voll und ganz in der Wahrheit steht; dass das Christentum mit seinen Verheissungen ihm mehr gilt als alles, was sonst in den Augen der Welt Wert hat; dass kein Opfer ihm zu gross scheint, um sich als wahren Christen zu erweisen. Spricht er daher auch nicht vor dem Richterstuhle des heidnischen Verfolgers das Bekenntnis aus, er sei ein Christ, so zeigt dafür um so deutlicher sein ganzes Leben, dass er wirklich ein Christ ist, dass in ihm dieselbe Glaubenszuversicht lebt, die einst die Märtyrer erfüllt hatte[3].

So wenig wie in der Gesinnung und in dem Bekenntnis besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen dem Märtyrer und dem Mönche in Betreff der Leistungen, die sie zum Erweis ihres Glaubens vollbringen. So vollständig wie der Märtyrer verzichtet der Mönch um des Glaubens willen auf alle irdischen Güter. Er gibt seinen Besitz auf, er trennt sich von seiner Familie, er löst sich los von der Welt. Er verzichtet auch auf sein Leben. Allerdings vollzieht er sein Opfer nicht mit einem Male, wie der Märtyrer. Dafür aber ist die fortwährende Schwächung des Fleisches, die Unterdrückung und Ausrottung aller sinnlichen Begierden und selbstischen Regungen nichts anderes, als ein beständiges Sterben, ein tägliches Martyrium[4], bei welchem zwar kein Blut fliesst[5], das aber zu seiner Vollbringung keines geringeren Aufwandes von sittlichen Kräften bedarf und keine geringeren Schmerzen verursacht als der blutige Zeugentod[6].

---

sonst bei der Verherrlichung der Märtyrer üblichen Phraseologie auf den Gnostiker: Strom. VII, 3.

1) Methodius, Convivium, Migne Gr. 18 S. 130.

2) Eine ausführliche Parallele: Vita Sanctorum Barlaam eremitae et Josaphat Judeae regis (Vit. Patr. I), 12.

3) Sulp. Sev., Epist. 2, 9: nam licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit, quia voto atque virtute et potuit esse martyr et voluit, quod si ei Neronianis Decianisque temporibus in illa, quae tunc extitit, dimicare congressione licuisset, testor Deum caeli atque terrae, sponte eculum ascendisset, ultro se ignibus intulisset etc.; Athanasius 46.

4) Hieronymus, Vita Paulae 31: devotae mentis servitus immaculata, quotidianum martyrium est.

5) Caesarius Arelat., de Martyribus Sermo 1 (Migne Lat. 29 S. 2159): Non martyrium sola effusio sanguinis consummat, nec non sola dat palmam exustio illa flammarum. Pervenitur non solum occasu, sed etiam contemptu carnis ad coronam. Hieronymus, Vita Paulae 31: Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur . . .

6) Sulp. Sever., Epist. 2, 12: Implevit (Martinus) sine cruore martyrium, nam

Eine weitere Aehnlichkeit zwischen dem Märtyrer und dem Mönche besteht darin, dass sie beide ihr Bekenntnis gegen die Angriffe der bösen Mächte behaupten müssen und dass infolge dessen ihre Taten sich als einen Kampf darstellen[1]. Zwar ist die Art des Kampfes verschieden. Gegen den Märtyrer führt der Teufel die heidnische Obrigkeit ins Feld, um ihn zum Abfall zu bewegen; gegen den Mönch aber bedient er sich der Sinnlichkeit als Bundesgenossin, um ihn zur Sünde zu verführen. Allein, wie es derselbe Feind ist, gegen welchen sich Märtyrer und Mönch zu behaupten haben, so ist es auch dieselbe Waffe, mit welcher sie ihn schlagen: die Unerschütterlichkeit ihres Glaubens, die Verachtung alles Irdischen[2], und auch aus diesem Grunde verdienen es die Asketen, mit den Märtyrern zusammengestellt zu werden[3].

Wie in ihren Ursachen und in ihrem Wesen gleichen sich schliesslich Märtyrertum und Mönchtum in ihren Wirkungen. Nicht anders als die Tat des Märtyrers kommt die Tat des Mönchs der Sache Gottes zu gut, mehrt ihr Ansehen auf Erden, erweitert die Sphäre ihrer Wirksamkeit in der Welt.

Der Mönch widerlegt zunächst durch sein Leben den gegen seine Religion so oft erhobenen Vorwurf, sie verlange übermenschliche Tugenden, sie stelle Forderungen, welchen die menschliche Schwachheit nimmer genügen könne[4]. Sein Leben beweist aber noch mehr. Es zeugt zu gunsten der Wahrheit und Güte einer Religion, die solchen Heroismus zu erwecken und ihren Anhängern ein solches Mass von sittlichen Kräften mitzuteilen imstande ist, dass sie sich über die Schranken der menschlichen Natur zu erheben vermögen. Der Mönch wird infolge dessen zum Apologeten des Christentums und gereicht demselben zur Empfehlung selbst in den Augen der Heiden[5]. Anderseits schwächt der Mönch durch die häufigen Niederlagen, die er dem Teufel beibringt, die dämonische Macht auf Erden[6], verringert deren Machtsphäre[7] und hilft in der Weise mit, eines der wichtigsten Hemmnisse wegzuräumen, die der endlichen Herrschaft des Christentums noch im Wege stehen. Aus der Aehnlichkeit der Leistungen der Mönche mit denjenigen der Märtyrer ergab sich für die kirchlichen Schriftsteller die Berechtigung, die Mönche, zumal diejenigen, die das Ideal ihres Standes verwirklicht hatten, nach demselben Massstab zu werten, den sie bei der Beurteilung des Märtyrers anzulegen gewohnt waren. Zwar konnten sie den noch lebenden Mönchen keineswegs dieselbe Stellung und dieselben Ehrenrechte zuerkennen wie den bereits verklärten und im Himmel weilenden Märtyrern. Doch rückten sie die lebenden Mönche den Märtyrern möglichst nahe, ähnlich wie frühere Geschlechter die Confessoren

---

quas ille pro spe aeternitatis humanorum dolorum non pertulit passiones, fame, vigiliis, nuditate, ieiuniis. Ambrosius, De virginibus I, 3: Non ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus reperitur, sed quia ipsa martyres faciat. Ps.-Chrysostomus, Laudatio s. protomartyris Theclae (Migne gr. 50 S. 745) παρθενία . . . μέγα τι πρὸ μαρτυρίου μαρτύριον.

1) S. oben S. 56 ff.

2) Sulp. Severus, Epist. 2, 13; vgl. Cyprian, ad Donat. 5.

3) Augustinus, Serm. ad pop. 4, 34: semper coronaris, et martyr hinc exies, si omnes tentationes diaboli superaveris.

4) Chrysostomus, In Ephes. Homil. 13, 3.

5) Athanasius, Apolog. ad Imperat. Constantium 33; Ambrosius, de virginibus I, 4; Chrysostomus, de virginit. 1; adv. oppugnat. vit. monast. II, 6; Sulp. Severus, Dial. I, 26; Theodoret 24; Athanasius, Vit. Anton. 93. 70.

6) Athanasius, Vit. Anton. 94; Cassian, Collat. VII, 23.

7) Chrysostomus, Comparat. regis et monach. 2.

den eigentlichen Blutzeugen angenähert hatten. Was sie aber den Lebenden noch glaubten versagen zu müssen, das haben sie um so reichlicher den Toten zugestanden. Beinahe alle Ehrenrechte, deren sich die verklärten Märtyrer im Himmel erfreuten, haben sie den verklärten Heroen der Askese zugesprochen, in der Ueberzeugung, dass der Herr nicht bloss diejenigen kröne, welche durch das Schwert gestorben sind, sondern auch diejenigen, die sich in der Askese und der Liebe bewährt und dem Herrn zu Liebe ein strenges Leben ausgehalten haben[1], und dass diejenigen, die einer Forderung genügt, die so schwer ist, dass Christus es nicht gewagt hat, sie den Seinen vorzuschreiben, der Forderung der Jungfrauschaft, nicht hinter diejenigen zurückgestellt werden könnten, die, indem sie für den Herrn gestorben sind, lediglich einem von ihm erlassenen Gebot gehorcht hatten[2].

Nicht anders als der Märtyrer geht daher der Mönch unmittelbar in den Himmel ein, von aller Sünde rein gewaschen durch das Mönchtum wie durch eine zweite Taufe[3], getragen von dem Verdienst, das er sich erworben. Er tritt ein in die Reihen der himmlischen Geister, er, der bereits unter den Menschen gleich einem Engel gelebt hat[4]. Er wird aufgenommen in die Zahl der Apostel und Propheten und steht in jener Schaar der Auserwählten keinem nach. Er wird denjenigen beigesellt, welche ihre Kleider im Blute gewaschen haben und begleitet, vereint mit ihrer Schar, das vorangehende Lamm[5]. Er erhält Teil an den Rechten der verklärten Märtyrer. Der Herr hört auf die Fürbitten, die er für seine noch auf Erden weilenden Brüder bei ihm einlegt, und wird ihm sogar am grossen Gerichtstag gestatten, zugunsten seiner Schützlinge auf sein Urteil einzuwirken[6]. Beinahe so gut wie der Märtyrer eignete sich daher der verklärte Mönch zur Vertretung der menschlichen Interessen bei Gott[7]. Die mönchsfreundlichsten Kirchenväter haben daher nicht versäumt, seine Hilfe in Anspruch zu nehmen und seiner Gnade sich anzuempfehlen[8]. Mit Recht können daher die Kirchenväter nicht bloss als Gönner, sondern als Mitbegründer der Asketenverehrung gelten.

4. Doch nicht in ihren Reihen, vielmehr in den grossen Massen des christlichen Volkes hat dieser neue Kult seine zahlreichsten und eifrigsten Anhänger sowie seine konsequentesten Ausbildner gefunden. Bezeichnend für die Einflüsse, die hier auf ihn eingewirkt, ist die Tatsache, dass er, noch vollständiger als dies bei den Kirchenvätern der Fall ist, dem Märtyrerkult sich genähert hat, nicht aber etwa unter der Einwirkung vorwiegend theoretischer, vielmehr beinahe ausschliesslich praktischer Motive.

Zwar ist auch bei dem Mann aus dem Volke der erste Eindruck, den er vom Büsser empfängt, der der Bewunderung. Er staunt über das entsagungsvolle Leben, das der Mönch führt, über die Entbehrungen, die er sich auf-

1) Ephraem Syrus, de vigilantia christiana 9.
2) Chrysostomus, ad Olymp. Epist. 2, 7.
3) Hieronymus, ad Paulam Epist. 25.
4) Ambrosius, de virginib. II, 2 cf. I, 2.
5) Sulp. Severus, Epist. 2, 8; Hieronymus, Vita Paulae 211.
6) Hieronymus, ad Paulam Epist. 39, 7; ad Heliodor. Epist. 14, 3; ad Rufin. Epist. 3, 5.
7) Sulp. Sever., Epist. 2, 8. 16.
8) Hieronymus, Vita Paulae 33; Theodoret 30. 18. 3; cf. Cyprian, De habitu virgin. 24.

erlegt und die das Mass dessen zu übersteigen scheinen, was der Mensch zu tragen vermag. Simeon den Styliten hat einmal einer seiner Besucher gefragt: „Bist du ein Mensch von Fleisch und Blut oder hast du nicht viel eher eine andere geistige Natur? Ich höre nämlich von jedermann, dass du weder essest noch schlafest. Ohne Nahrung und Schlaf vermöchte aber kein Mensch zu leben“[1]. Geradezu für einen Engel haben die Bewohner der Stadt Majuma den in der strengsten Askese lebenden Petrus gehalten[2]. Allein so sehr der grosse Haufe derartige Leistungen bewundern mag, so schätzt er sie weniger deshalb, weil sie von einem grossen religiösen Eifer zeugen und zur Erlangung einer höheren Frömmigkeit und Sittlichkeit dienen, als vielmehr, weil in seinen Augen die Askese Wunderkräfte verleiht und die Wirksamkeit dieser Kräfte der Strenge der Askese entspricht.

Die Statuierung eines unmittelbaren Zusammenhanges zwischen Askese und Wunderkräften hatte sich aber in der christlichen Denkweise um so leichter und fester eingebürgert, als sie der volkstümlichen Betrachtungsweise aller Zeiten entspricht und ganz im besonderen seit Jahrhunderten in der alten Welt üblich war. Die grossen Asketen des Altertums hatten über hohe Wunderkräfte verfügt, Wunder in grosser Zahl verrichtet, eine beinahe unbeschränkte Macht über Natur, Menschen und Tiere ausgeübt. Was lag daher für die noch so vielfach in den antiken Anschauungen wurzelnden christlichen Geschlechter näher, als in einem jeden strengen Büsser einen Wundertäter, in den Heroen der Askese aber beinahe unerschöpfliche Quellen von Wunderkräften zu erblicken? Diese Betrachtungsweise konnte sich aber um so leichter einbürgern, als sie den praktischen Bedürfnissen der Religion der grossen Masse entsprach, ihre Phantasie befriedigte und keine Gefahr lief, durch eine nüchterne, von wissenschaftlichen Rücksichten bedingte Denkweise gestört zu werden. Aus dem Glauben an die übernatürlichen Kräfte, welche die Askese vermittelt, erklärt sich denn auch zum besten Teil das Ansehen und die Verehrung, die bereits der lebende Mönch genoss[3]. Am deutlichsten tritt diese Verehrung zu Tage in dem grossen Zudrang des Volkes zu denjenigen Mönchen, die sich durch die Strenge ihrer Lebensweise besonders auszeichneten.

Es waren oft förmliche Wallfahrten, die zu ihren Zellen, nicht anders als wenn sie berühmte Heiligtümer gewesen wären, stattfanden. Nicht bloss aus Aegypten, sondern selbst aus jenen fernen Gegenden, in welche der Ruf seiner Heiligkeit und seiner Wunderkräfte gedrungen war, kamen viele zu dem h. Antonius und scheuten nicht die Beschwerlichkeit der Reise durch die Wüste, um bis zu ihm zu gelangen[4]. Der einzige Johannes von Scythopolis zog so viele Leute an, dass er in der Nähe seiner Zelle eine Herberge für die Gäste, die aus fernen Gegenden zu ihm kamen, musste errichten lassen[5]. Den Mönch Theon suchte täglich eine grosse Zahl von Menschen auf[6]. Zu einem

1) Theodoret 26.

2) Petrus der Iberer S. 57; vgl. Rufin 1 S. 455: ein Büsser wurde so berühmt, ut omnis haec regio quasi e caelo eum lapsum videret et unum esse e numero crederet angelorum.

3) Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum (1898) S. 186 f.

4) Athanasius 88. 62.

5) Rufin 1 p. 450.

6) Rufin 6.

andern wunderwirkenden Mönch fand beständig ein erstaunlicher Zulauf von Völkerschaften des ganzen Erdkreises statt[1]. Zu Simeon dem Styliten aber strömten in ununterbrochener Weise grosse Völkerscharen, nicht bloss aus seinem Heimatlande, sondern noch aus Persien, Armenien, Arabien, ja selbst aus Italien, Gallien und Spanien[2].

Vergebens suchten sich bisweilen die Wüstenheiligen vor dem Zudrang ihrer Verehrer, die sie an der Ausübung ihrer mönchischen Pflichten verhinderten[3], zu schützen. Sie sperrten sich in Hütten ab und verrammelten deren Zugänge[4], sie flohen von einem Berg auf den andern[5], sie verliessen sogar die Gegenden, in welchen ihr Name berühmt geworden war. Es half aber alles nichts. Das Volk schlich sich mit List bei ihnen ein[6] oder riss die Wände ihrer Klausen nieder[7] oder wusste sie in ihren verborgensten Schlupfwinkeln wieder zu entdecken. Kein anderer unter den Mönchen hat unter der Aufdringlichkeit seiner Zeitgenossen so sehr gelitten wie der h. Hilarion. Sein Leben ist eine stete Flucht vor seinen Verehrern gewesen. Im ganzen Reich ist er herumgezogen, nach einem Orte suchend, wo er unerkannt und ungestört nur seinem religiösen Berufe leben könnte. Diesen Ort hat er aber nirgends gefunden. Denn wo immer er sich niederliess, wetteiferten Menschen und Dämonen in der Bekanntmachung seines neuen Aufenthaltes[8].

Aus allen Kreisen der Bevölkerung setzten sich die Scharen zusammen, welche zu den Mönchen wallfahrteten: Gebildete und Barbaren[9], Landbewohner und Städter, Priester und Laien waren gleicherweise in ihren Reihen zu finden. Die ersten im Staate kamen in ihre Zellen[10]. Statthalter, Grafen und Richter lagen oft vor ihrer Türe[11]. Sieben Bischöfe mit ihrem priesterlichen Gefolge waren einmal zu gleicher Zeit bei dem Abt Nathanaël[12], eine nicht geringere Zahl bei dem h. Marcianus[13] zu Besuch. Und nicht bloss Christen, sondern auch Heiden[14] suchten die Wüstenheiligen auf, getrieben vom Verlangen, irgend eine Segnung von ihnen zu erlangen.

Denn kaum einer kam, der nicht etwas von dem Mönch begehrte. Diejenigen, welche sich in keiner besonderen Notlage befanden, verlangten wenigstens nach seinem Segen[15], der, weil durch Auflegung der Hand erteilt, ihnen etwas von jenen höheren Kräften zu vermitteln schien, welche den Mönch erfüllten[16]. Oder sie begehrten den Mönch zu berühren, um auf diese Weise seiner höheren Natur in irgend einer Weise teilhaftig zu werden. Selbst hochheilige

1) Sulp. Severus, Dial. I, 20.
2) Theodoret 26.
3) Vit. Patr. III n. 20.
4) Theodoret 21.
5) Theodoret 13 vgl. 18.
6) Theodoret 22.
7) Chrysostomus, ad. Theodor. I, 17.
8) Hieronymus, Vita Hilar. 42.
9) Theodoret 26.
10) Chrysostomus, adv. oppugn. vit. monastic. II, 6; cf. Theodorus Lector, Hist. eccles. II, 57.
11) Sulp. Sever., Dial. I, 20; Apophthegmata Patrum S. 412; Theodoret 24.
12) Palladius 18.
13) Theodoret 3.
14) Athanasius 72 ff.; Theodoret 26.
15) Rufin 1 S. 451; Theodoret 8. 9. 24. 26.
16) Theodoret 21: ἐκ τούτων τῶν πόνων τὰ τῆς θείας χάριτος ἐδρέψατο (der Asket Jacobus) δῶρα, ὧν πάντες μεταλαγχάνουσιν οἱ βουλόμενοι. τῇ γὰρ ἐκείνου εὐλογίᾳ . . .

Bischöfe sahen mitunter von ihrer bischöflichen Autorität ab und forderten demütig, von einem berühmten Mönche berührt und gesegnet zu werden, sich geheiligt achtend, so oft sie seine Hand oder sein Kleid berührt hatten[1]. Aber nicht bloss für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft wollten die Besucher Wunderkräfte vom Mönche erlangen. Drum wurde er so oft um jenes Oel angesprochen, in welches er durch Handauflegung, Segnung und Gebet[2] einen Teil seiner Kräfte gebannt hatte[3], und das daher als Vorrat von Wunderkräften geschätzt wurde, die in allen möglichen Fällen dienen konnten[4].

Doch nicht mit derartigen, sondern mit ungleich höheren Forderungen trat die grosse Mehrzahl an den Mönch heran. Es ist genau dieselbe Gesellschaft von Menschen, die man auch in den Kirchen und den Kapellen der Märtyrer antreffen konnte, die sich bei ihm zusammenfand, Hilfsbedürftige aller Art. Vor allen anderen Kranke, Blinde, Lahme, Aussätzige, Gichtbrüchige, Unfruchtbare, am zahlreichsten aber Besessene. Daneben solche, die für Andere die Hilfe der Mönche anriefen oder sie zur Hebung einer Plage oder zur Erreichung eines erwünschten Zieles erlangen wollten. Sie alle aber waren von demselben Glauben durchdrungen, dass der Mönch helfen könne, von demselben Vertrauen beseelt, dass er helfen werde. In welchem Masse sich ihre Hoffnungen erfüllt haben, davon entwirft die Mönchslegende ein Bild, das, von den Ausgeburten einer ungezügelten Phantasie befreit, der Wirklichkeit vielleicht besser entsprechen möchte, als was moderne Nüchternheit an seine Stelle zu setzen geneigt wäre.

Es sei dem wie immer. Tatsache bleibt, dass der Mönch allenthalben als der grosse Wundertäter[5], als der Vermittler hoher Segnungen, als ein Wesen höherer Natur gegolten hat. Die Gegenden, die er bewohnte, schätzten sich daher glücklich, ihn zu besitzen[6], und wandten alle Mittel an, ihn sich zu erhalten, im Falle er selbst fortziehen wollte[7] oder, was auch vorgekom-

1) Sulp. Sever., Dial. I. 20.

2) Cassian, Instit. V, 30: Ein besonders demütiger Mönch klagt, es sei ihm besonders zuwider gewesen, oleum benedicere ac supplicantibus dare, doch hätten ihn die Weltchristen mit Gewalt gezwungen, ut oblato ab eis vasculo manum meam impresso crucis signaculo superponerem. Sulp. Sever., Dial. III, 3: eine hochgestellte Frau schickte dem h. Martin oleum, quod ad diversas morborum causas necessarium, sicut est consuetudo, benediceret. Hieronymus, Vita Hilar. 30: Bischöfe und Presbyter, Kleriker und Mönche, gemeine Leute und Vornehme kamen haufenweis zu dem h. Hilarion, ut benedictum ab eo panem vel oleum acciperent.

3) Dass infolge der Segnung eine höhere Kraft in das Oel einging und es durchdrang, erhellt auch daraus, dass es — nicht anders als das Oel an den Märtyrergräbern — an Umfang zunahm und überströmte. Sulp. Severus, Dial. III, 3: testabatur presbyter vidisse se oleum sub Martini benedictione crevisse, quoad exundante copia superne diffluerat. Vgl. Gregor. Magn., Dial. II, 29. Dasselbe Wunder der Oelvermehrung wiederholte sich später an den Gräbern der Asketen, s. Fortunatus, De vita s. Martini VI, 301 ff.; Gregorius Turonensis, De virtutibus s. Martini II, 32.

4) Man pflegte es in gläsernen Flaschen aufzubewahren (Sulp. Sev., Dial. III, 3). Die Verehrer Hilarions benutzten es als Heilmittel besonders gegen Schlangenbisse (Hieronymus 32). Selbst die Heiden schätzten es und suchten es zu erlangen. Am persischen Hofe war das von Symeon Stylites gesegnete Oel ein sehr gesuchter Handelsartikel (Theodoret 26).

5) Tagtäglich bis zum äussersten Alter verrichtete der ehrwürdige Elias Wunder und heilte die zahlreichen Kranken, die ihm zugeführt wurden, Rufin 12.

6) Durch die Wunder, die der Mönch Euthymius verrichtete, bewogen, hat sogar ein arabischer Stamm seine frühern Wohnsitze aufgegeben und sich dauernd in der Nähe des Klosters dieses Heiligen niedergelassen. Cyrill. Scythop., Vita Euthymii 38 f.

7) Hieronymus, Vit. Hilar. 30. 43.

men, die Bewohner benachbarter Gaue ihn mit Gewalt zu entführen suchten[1]. Nur mit der grössten Ehrfurcht nahten sich ihm seine Besucher. Man warf sich vor ihm zu Boden, man umfasste seine Kniee[2]. Man brachte ihm Geschenke dar mit derselben Freudigkeit, mit der man sie Christus selbst dargebracht hätte[3]. Entschloss er sich, die Wüste zu verlassen und die Wohnungen von Weltchristen aufzusuchen, so kam es vor, dass man ihm am hellen Tag mit Laternen entgegenzog, um ihn zu ehren[4], dass ein Kaiser sich glücklich schätzte, ihn an seiner Tafel bewirten zu dürfen[5], und eine Kaiserin seine Füsse mit Tränen benetzte und mit ihren Haaren abtrocknete[6]. Zeigte er sich aber auf dem Markte, so wandte sich die ganze Stadt ihm zu, und alle wiesen auf ihn hin und bewunderten ihn wie einen Engel vom Himmel[7]. Selbst Heiden drängten sich an ihn heran und suchten ihn zu berühren[8]. Willig gestand man ihm allenthalben eine geradezu tyrannische Gewalt zu[9]. Mit einer grösseren Macht konnte keiner zum Kaiser reden[10], ihm gegebenenfalls eine Strafpredigt halten und mehr von ihm erlangen[11]. Schrieb er aber einem Gläubigen vor, irgend einem Dürftigen eine Summe Geldes zu geben, so gehorchte ihm dieser williger als ein Hausverwalter seinem Herrn gehorcht[12]. In Angelegenheiten des Glaubens vollends hörte man auf ihn wie auf einen geistbegabten Propheten: eine jede der streitenden Parteien suchte ihn für ihre Sache zu gewinnen, und seiner Entscheidung unterwarfen sich seine Verehrer[13].

Was Wunder, wenn man derartigen Menschen Ehrenbezeugungen erwies, wie sonst nur den bereits im Himmel weilenden Märtyrern. Noch zu seinen Lebzeiten hat Symeon der Stylite im fernen Rom ein solches Ansehen erlangt und einer solchen Gunst sich erfreut, dass man sein Bild am Eingang der Werkstätten aufzustellen pflegte, um sich den Schutz und Schirm des Heiligen dadurch zu sichern[14]. Aehnlich war, gleichfalls noch zu seinen Lebzeiten, der Mönch Theodosius so berühmt geworden, dass Schiffer, selbst wenn sie sich in weiter Entfernung von ihm befanden, sobald Gefahr drohte, den Gott des Theodosius anriefen und durch die Anrufung des Namens des Theodosius selbst das stürmisch bewegte Meer glaubten besänftigen zu können[15]. Sogar Kirchen hat man, zumal in Syrien, zu Ehren noch lebender Mönche errichtet. Dem seligen Jakobus haben die Einwohner des Dorfes, in dessen Nähe er hauste, noch zu seinen Lebzeiten eine grosse Kirche gebaut, und der Bischof Theodoret

1) Theodoret 19.
2) Hieronymus, Vita Paulae 14; Chrysostomus, In I ad Timoth. Homil. 14, 3, fordert seine Zuhörer geradezu auf, die Füsse der Heiligen zu umfassen.
3) Hieronymus, Vita Paulae 14.
4) Vit. Patr. III, 118.
5) Sulp. Sever., Vita Mart. 20.
6) Sulp. Sever., Dial. II, 6.
7) Chrysostomus, adv. oppugn. vit. monast. II, 6.
8) Athanasius 70.
9) Eunapius, Vita Aedesii: Vitae Sophist. ed. Boissonade S. 472.
10) Sulp. Sever., Vita Mart. 20.
11) Chrysostomus, adv. oppugn. vit. monast. II, 6; Evagrius, Hist. eccles. I, 13.
12) Chrysostomus l. c.
13) Sozomenus VI, 20. 27; Theodoret 2; Hist. eccles. IV, 26.
14) Theodoret, Hist. relig. 23.
15) Theodoret 10, vgl. Sulp. Sever., Dial. III, 3: noch zur Lebzeit des Martinus haben einige unter seinen Verehrern viele Wunder gewirkt in seinem Namen.

hat ihm in einer Apostelkirche von Cyrus eine Grabstätte bereiten lassen[1]. Dem grossen Marcianus haben seine Verehrer sogar in verschiedenen Städten, noch während er am Leben war, Kirchen errichtet.

5. Derartige Ehrungen waren nun allerdings selten uneigennütziger Natur. Die Erbauung von Kirchen war vielmehr meist nur eine Veranstaltung, den Mönch, dessen Wunderkräfte man aus Erfahrung kannte, zu bewegen, nach seinem Ableben seinen Leib dem ihm geweihten Orte zu überlassen, oder sie war ein Mittel, sich zum voraus ein gewisses Anrecht auf diesen Leib zu sichern[2]. Denn der Leib des wundertätigen Mönches galt der grossen Zahl als eine nicht minder wertvolle Reliquie als die Gebeine der Märtyrer. Dieser Glaube geht bis in die ältesten Zeiten des Mönchtums zurück[3] und erklärt sich aus der Vorstellung, dass die Wunderkräfte, die im lebenden Mönche vorhanden gewesen, in seinen Gebeinen zurückblieben[4], sodass sie, selbst unabhängig von einer etwaigen Einwirkung der verklärten Seele auf die leiblichen Ueberreste, als in denselben vorhanden gelten konnten. Bei dem hohen Wert, den sie den Reliquien der Asketen beilegten, war es daher eines der wichtigsten Anliegen der Bewohner derjenigen Gegenden, die sich der Gegenwart irgend eines wundertätigen Mönches erfreuten, sich dessen Gebeine ja nicht entgehen zu lassen. Sobald sich die Kunde seines Todes verbreitete, eilten sie zu seiner Zelle[5], um der Gefahr vorzubeugen, dass die Bewohner anderer Ortschaften ihnen zuvorkommen[6] oder dass die Genossen des Mönches, den etwaigen Anweisungen des Verstorbenen gemäss[7], den Leichnam an irgend welchem geheimen Ort bestatten möchten.

In ihrem Eifer warteten die Liebhaber mönchischer Reliquien mitunter nicht einmal ab, dass der Asket wirklich gestorben war, um sich seines Leibes zu bemächtigen. Als der grosse Jakobus einmal schwer erkrankt war und man sein Ende nahe glaubte, liefen die Leute aus allen Orten zusammen, um sich seines Leibes zu bemächtigen. Die einen kamen mit ihren Waffen, die andern mit dem, was sie gerade unter der Hand hatten. Die Städter einerseits, die Bauern anderseits scharten sich zusammen und bedrohten einander. Beinahe wäre es zu einer förmlichen Schlacht gekommen. Schliesslich räumten die Bauern das Feld. Die aus der Stadt aber legten den besinnungslosen Jakobus auf eine Bahre und führten ihn mit sich. Erst infolge des Einschreitens des Theodoret verstanden sie sich dazu, den unterdes wieder zu Sinnen gekommenen Mönch in seine Berge zurückzutragen[8].

---

1) Theodoret 21.
2) Theodoret 3.
3) Athanasius 91; Hieronymus, Vit. Hilar. 31.
4) Weil voller himmlischer Kräfte, duften die Gebeine der Asketen nicht anders als die der Märtyrer. Als man den Leib des Hilarion von Cypern nach Syrien überführte, verbreitete er solche Wohlgerüche, wie wenn er mit Salben bestrichen worden wäre (Hieronymus 46). Sofort nach ihrem Ableben begannen die Leiber Symeon des Styliten und des h. Johannes Eleemos. Wohlgerüche auszuduften: Vita S. Simeonis, Vit. Patr. I, 16; Vita Joannis Eleemosyn. 54 f.; Evagrius, Hist. eccles. IV, 33.
5) Vie de Jean Kolobos, AMG. XXV S. 404. Petrus der Iberer S. 126, vgl. S. 130.
6) Theodoret 15.
7) Es ist dies einige Male vorgekommen, da einzelne Mönche aus Demut nicht zulassen wollten, dass ihnen nach dem Tode eine Verehrung zuteil würde, deren sie sich nicht würdig fühlten: Athanasius 91 f.; Theodoret 3; Apophth. Patr. S. 105.
8) Theodoret 21.

Erregte Auftritte dieser Art haben zu den verschiedensten Malen beim Absterben der Mönche stattgefunden. Als im Jahre 395 einige palästinensische Mönche, die sich durch die Heiligkeit ihres Lebens ausgezeichnet, von arabischen Räubern ermordet worden waren, haben sich die Bewohner zweier Städte um den Besitz ihrer Leiber gestritten, indem die einen zu Gunsten ihrer Ansprüche geltend machten, dass die Mönche in der Nähe ihrer Stadt gewohnt hätten, die anderen, dass sie in der Nähe ihrer Stadt geboren wären. Der Streit wurde schliesslich durch die Gewalt der Waffen entschieden[1]. Ebenso ist nach dem Tode des als grossen Wundertäters bekannten Mari unter den benachbarten Christen ein grosser Streit wegen des Besitzes seines Leichnams entbrannt. Er endete damit, dass die Bewohner des bedeutendsten Dorfes aus der Nachbarschaft alle anderen Bewerber angriffen, in die Flucht jagten und sich des sehnlichst erwünschten Kleinodes bemächtigten[2]. Bei dem Tode Symeon des Styliten hat die Staatsgewalt sogar Truppen aufbieten müssen, um die Ueberführung der Leiche nach Antiochia bewerkstelligen zu können, da die benachbarten Städte sich den Leib des Heiligen mit Gewalt anzueignen drohten[3].

So wenig wie vor der Anwendung der Gewalt schreckten die Liebhaber von Mönchsreliquien vor dem Diebstahl zurück, um in den Besitz der ihnen so kostbar erscheinenden Mönchsleiber zu gelangen. So hat ein Schüler des Hilarion unter grossen Gefahren die Leiche seines Meisters in Cypern gestohlen und nach Majuma in Syrien gebracht[4]. Ebenso haben die Bewohner des Dorfes, dem Makarius entstammte, den Leib ihres Landsmannes gestohlen und nach ihrer Heimat entführt[5]. Gleichfalls nur infolge eines Diebstahls kam der Leib des h. Martin in den Besitz der Bewohner von Tours. Denn als diese letztern gemeinsam mit den Bewohnern von Poitiers bei der Leiche des Heiligen Wache hielten, benutzten sie den Schlaf, in den ihre Mitwerber gesunken waren, um den h. Leib durch das Fenster herabzulassen, auf ein Schiff zu laden und in aller Eile nach ihrer Vaterstadt zu entführen[6].

Entsprechend dem Ansehen, in welchem die Mönche während ihres Lebens gestanden, war die Verehrung beschaffen, die das Volk ihren Reliquien[7] erwies. Während Wundertäter geringeren Schlages sich mit einer geringen

1) Cassian, Collat. VI, 1.
2) Theodoret 16.
3) Evagrius, Hist. eccles. I, 13. Nicht anders kam es auch im Abendland zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Verehrern der Asketen, die ein gleiches Recht auf deren wunderwirkende Reliquien zu besitzen glaubten, und entschied auch hier mitunter die rohe Gewalt über den Ausgang des Streites: Gregor. Tur., Vitae Patrum 13, 3.
4) Hieronymus, Vita Hilar. 46; Sozom. III, 14.
5) Vie de Saint Macaire, AMG. XXV S. 112.
6) Gregor. Tur., Hist. Franc. I, 48.
7) Wohl begnügte man sich nötigenfalls mit Gegenständen, die dem Asketen gehört hatten, da man überzeugt war, dass die in seinem Leibe vorhandenen Wunderkräfte den Dingen, die mit ihm in Berührung geraten, dauernd inhaerent blieben (Hieronymus, Vita Hilar. 47; Theodoret 26). So verteilten sich die h. Jungfrauen die Decke, auf welcher Martin v. Tours gelegen, und bewirkten mit den Stücken wunderbare Heilungen (Sulp. Sever., Dial. II, 8). Aehnlich zerriss nach dem Tode des h. Abraham das Volk dessen Kleidung und legte die Fetzen den Kranken auf, die infolgedessen ihre Gesundheit wieder erlangten (Theodoret 17; Vita Mariae Meret. 13). Doch hatten derartige Reliquien einen nur geringen Wert im Vergleich zum Leibe selbst oder einem Teil desselben, wären es auch nur ein paar Barthaare (Theodoros, Lobrede auf den h. Theodosios ed. Usener p. 97) oder Zähne (Evagrius, Hist. eccles. I, 13) gewesen.

Grabstätte begnügen mussten, erbaute man über den Gebeinen der anderen Grabkapellen, Martyrien[1], bestattete sie in Kirchen in der Nähe der Reliquien der Märtyrer[2] oder erbaute Kirchen über ihren Gräbern[3].

Wie durch Bauten ehrte man aber auch die verstorbenen Mönche nicht anders als die Märtyrer durch kirchliche Feste. Zunächst wohl in Syrien, das bereits gegen Ende des vierten oder zu Anfang des fünften Jahrhunderts eine ganze Reihe von Gedenktagen zu Ehren von Asketen begangen hat[4]. Im Laufe des fünften Jahrhunderts verbreitete sich diese Sitte allerorts[5]. Von dieser Zeit an wurden selbst minder berühmte und minder wundertätige Mönche durch die regelmässige Feier ihres Todestages geehrt, wenn schon nur in kleineren Kreisen[6]. Dagegen dürften sich bereits im fünften Jahrhundert die

1) Vie de Saint Macaire S. 112.

2) Cassian VI, 1; Theodoret 13. 21; Gregor. Tur., De gloria confess. 81.

3) Vie des Saints Maxime et Domèce, AMG. XXV S. 311: über dem Grabe dieser zwei Heiligen liess Makarius eine grosse Kirche erbauen, an der er Kleriker anstellte. Petrus der Iberer S. 96: Südlich von Gaza befindet sich der Tempel des heiligen Hilarion, des grossen Asketen. Theodoret 24: über dem Grab des Zebinas erstand eine sehr grosse Kirche. Sozom. VIII, 19: über dem Grab des Nilamon erbauten seine Verehrer eine Kirche. Dehio, die Basilike des hl. Martin von Tours, Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen X (1889) S. 16: die von Bischof Perpetuus an Stelle einer frühern einfachern Kirche über dem Grab des h. Martin erbaute und 472 beendete Basilike (s. Gregor. Tur., Hist. Franc. II, 14) „war auf Jahrhunderte hinaus das berühmteste, glänzendste und wohl auch grösste kirchliche Bauwerk Galliens, ja vielleicht des ausseritalischen Abendlandes überhaupt". Gregor. Tur., de gloria confess. 18: zwei verstorbene Asketen erscheinen nachts und verlangen, dass man ihnen eine Kirche baue. Wie weit die Sitte, den grossen Asketen Kirchen zu errichten, verbreitet gewesen sein muss, zeigt Hieronymus, Vit. Hilar. 31: der h. Antonius habe ein heimliches Begräbnis verlangt, damit man nicht über seinem Leibe ein Martyrium errichte. — Mitunter, wenn schon in seltenen Fällen, hat man Kirchen auch an denjenigen Orten errichtet, an welchen besonders berühmt gewordene Mönche gelebt hatten, so die Kirche des Symeon an der Stelle, an welcher dessen Säule gestanden (Evagrius, Hist. eccles. I, 13). Von wie zahlreichen Wallfahrern dieser Ort schon wenige Jahre nach dem Tode des Heiligen besucht worden ist, zeigt die Errichtung zweier Herbergen im Jahre 479, Le Bas-Waddington n. 2691. 2692.

4) Sozom. III, 14: δημοτελῆ καὶ μάλα λαμπρὰν ἑτήσιον ἑορτὴν ἄγουσιν οἱ ἐπιχώριοι (zu Ehren des in Palaestina Syriae begrabenen Hilarion). ὧδε γὰρ Παλαιστινοῖς ἔθος γεραίρειν τοὺς παρ' αὐτοῖς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενομένους, ὥσπερ καὶ Αυρήλιον τὸν Ανθηδόνιον καὶ Αλεξίωνα τὸν ἀπὸ Βηθαγάθωνος καὶ Ανοιφίωνα τὸν ἀπὸ Ασαλέας, drei Mönche, die unter Constantius gelebt und sich durch ihre Askese, ihre Tugenden und ihre Erfolge als Heidenbekehrer ausgezeichnet hatten. In derselben Weise sind wohl auch die von Cassian, Collat. VI, 1 genannten (und schwerlich mit den von Sozomenus namhaft gemachten Asketen zu identifizierenden) Mönche von Thakue von ihren Landsleuten, die mit dem Schwert ihre Leiber errungen, verehrt worden. Zweifelhaft dagegen erscheint, ob der Mönch Helpidius, zu dessen Ehre bereits im achten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts die Mönche Mesopotamiens einen Gedenktag begingen, diese Auszeichnung seinen mönchischen Tugenden oder seinem Märtyrertod verdankt: Silvia, Peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini, 2 A. 1888, p. 38.

5) Wie viele Gedenktage von Asketen das Martyrologium Hieronymianum bietet, lässt sich nicht ermitteln. Dass es im Prinzip diese Gedenktage denjenigen der Märtyrer gleichgestellt, beweisen u. a. folgende Notizen: Non. Jan. Antiochia depositio sancti Symeonis confessoris qui in columna stetit. XVI Kal. Feb. In Aegypto Thebaide depositio sancti Antonii monachi. XII Kal. April. depositio Benedicti abbatis. III Id. Nov. Turonis depositio sancti Martini episcopi et confessoris. Dass das Hieronymianum aber nicht bloss die bekanntesten und berühmtesten unter den Asketen in sein Verzeichnis aufgenommen, ergibt sich aus der Erwähnung sub VIII Kal. Jun. eines sonst unbekannten Leonus Monachus. Allein ob und wie viele Mönche und Asketinnen sich unter den vielen sancti, confessores, virgines Deo sacratae befinden mögen, deren Märtyrertod nicht ausdrücklich bezeugt wird, ist in den meisten Fällen unmöglich zu bestimmen.

6) Vita S. Euphrosynae 16: der Todestag der Euphrosyne werde in dem Kloster, dem sie angehört, bis zu diesem Tag gefeiert. Petrus der Iberer S. 118: am Todestag

Gedenktage der zu ihren Lebzeiten in weiteren Kreisen bekannt und berühmt gewordenen Asketen weder in Betreff ihrer Volkstümlichkeit[1], noch durch die Art und Weise, in der sie begangen wurden[2], wesentlich von den Märtyrerfesten unterschieden haben.

Nicht minder als in derartigen Ehrenbezeugungen, die sie an ihren Festtagen genossen, tritt die Gunst, deren sich die Heroen der Askese selbst nach ihrem Tode erfreuten, in dem Zudrang zutage, der zu ihren Gräbern stattfand. Mehrere Mönchsbiographieen schliessen ihre Erzählung mit der Bemerkung ab, dass an dem Grabe ihrer Helden bis auf die gegenwärtige Stunde viele Wunder stattfänden[3]. In welchem Umfang diese Wunder sich ereignet und noch mehr, mit welchem Vertrauen sich die Massen der Hilfsbedürftigen den Reliquien der Mönche genähert haben, zeigt am deutlichsten die Geschichte des Kultes des h. Martin von Tours. Zeitgenossen haben es sich angelegen sein lassen, Dutzende und aber Dutzende von Heilungsgeschichten aufzuzeichnen, die sich in Tours ereignet haben[4]. Diese Geschichten[5]

---

des Vaters Johannes, des Eunuchen, lud der selige Petrus seiner Gewohnheit gemäss viele zu dieser Feier ein. Gregor. Tur., de gloria confess. 81: jährlich wird der Todestag des Eremiten Marianus festlich begangen.

1) Hilarion: oben S. 406, 4. — Ephraem: Gregorius Nyss., vita atque encomium Ephraem Syri, Migne gr. 46 p. 821: die Kirche freue sich, wenn die jährliche Erinnerungsfeier der Gerechten stattfinde, der Kreislauf des Jahres habe jetzt den Ephraem zur Lobpreisung zurückgeführt. — Nilamon: Sozom. VIII, 19: die Bewohner von Geras zeichnen seinen Todestag durch eine berühmte Festfeier aus. — Maro: Theodoret 16: zu seinen Ehren fanden grosse Festversammlungen statt. — Martin: Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio VII S. 943: um das Fest der receptio Domini Martini, seiner Aufnahme in den Himmel (nach Lecoy de la Marche, St. Martin, 1881, S. 601, seiner Bestattung, der receptio seines Leibes in der Stadt Tours) würdig zu feiern, haben sich am 11. November 461 neun gallische Bischöfe in Tours eingefunden; vgl. Hefele, Konziliengesch. 2. Aufl. II S. 588; weiteres über die Feier dieses Tages Bd. III S. 25. — Schnudi: de rebus abbatis Matthaei, Zoega p. 536: grosse Menschenmassen aus Unterägypten waren an seinem Fest zusammengekommen. — Symeon Stylites: Evagrius I, 14: an seinem Gedenktag waren grosse Massen, in ihrer Zahl selbst Heiden, in der zu seiner Ehre erbauten Kirche versammelt.

2) Die Rede Gregors von Nyssa auf Ephraem beweist, dass bei Asketenfesten mitunter Lobreden auf die Helden des Tages gehalten worden sind. Dasselbe geht hervor aus Theodoros' Lobrede auf den h. Theodosios (Usener, Der heilige Theodosios, S. 3 ff.), aus einer Rede auf Johannes Kolobos (Zoega p. 117), aus einer andern Rede auf einen Zeitgenossen des h. Abraham (Zoega p. 548). Aus Vita Simeonis Styl. 21: beatus qui legit lectionem hanc in ecclesia et in domo Dei, könnte man folgern, dass auch Lebensbeschreibungen der Asketen an ihren Festen vorgelesen wurden. Auch Vita Onuphrii 13: si quis . . . oblationem aut eleemosynam seu incensum non habeat ad immolandum (ob amorem nominis mei), setzt eine kirchliche Feier der Asketentage voraus. Endlich folgt aus Canon 5 der Synode von Auxerre (Hefele III S. 43), sowie aus Vita Joannis Eleemosyn. 45 (erat quae colebatur sacra vigiliae hymnodia annuae recordationis sancti miraculorum factoris Tychonis.), dass die Feste berühmter Asketen wie des h. Martin und des h. Tychon Vorfeiern hatten.

3) Hieronymus, Vita Hilar. 46; Vie de Saint Macaire, AMG. XXV S. 112 Vie des Saints Maxime et Domèce ib. 311; Theodoret 7. 24. 26; Vita Onuphrii 16; Vita Euphrasiae 35; Vita Marinae 6; Gregorius Tur., de gloria confess. 5. 16. 18. 21. 23. 24. 32. 57. 86. 91. 100—105.

4) Bereits Perpetuus, ein Schüler des h. Martin und Bischof von Tours 458—488, hat Wundergeschichten, die sich zu seiner Zeit zugetragen, schriftlich fixiert. Seine Aufzeichnungen hat Paulinus von Perigueux um 465 im sechsten Buch seines Gedichtes De vita Sancti Martini (Migne Lat. 61) in Verse gebracht, vgl. VI, 28 ff., De visitatione nei potuli sui V, 32 ff. Gregor von Tours hat sodann in seinem Werke De virtutibus sancti Martini die Aufgabe seines Vorgängers wieder aufgenommen.

5) Unter den von Gregor erzählten Wundern (über zweihundert) nehmen der Zahl nach die Heilungen Gichtbrüchiger und Gelähmter (über vierzig) die erste Stelle ein. In zweiter Linie kommen die Blindenheilungen (über dreissig). Sodann die Heilung von

können uns eine annähernde Vorstellung von den Vorgängen vermitteln, die sich an den Gräbern anderer Heiliger, wennschon in bescheidenerem Rahmen, zugetragen haben mögen[1].

Doch nicht bloss an seinem Grabe und in dessen nächster Umgebung[2] vermag der verklärte Asket zu wirken. So wenig wie beim Märtyrer ist seine Wirksamkeit an seine Reliquien gebunden. Als verklärter Geist in den höchsten Regionen des Himmels in der Nähe Gottes lebend, ist er vielmehr, so gut wie der Märtyrer, in der Lage, die Interessen der Menschen bei Gott zu vertreten, und seine höhere Natur erlaubt ihm, auf Erden zu Gunsten der Menschen einzugreifen. In den verschiedensten Angelegenheiten des Lebens nimmt daher der Gläubige seine Zuflucht zu ihm und weiss, dass, wo immer er sich befinden mag, der Heilige seine Bitte zu vernehmen und ihm die gewünschte Hilfe zu gewähren imstande ist. Wie eine schützende, rettende Macht ruft er ihn an. So hat sich schon ganz kurze Zeit nach dem Tode des h. Ephraëm ein Syrer, der sich in der Wüste verirrt und in der äussersten Gefahr schwebte, weil auf seinem Wege ihn ringsum die Barbaren bedrohten, an den Heiligen gewandt mit den Worten: „Heiliger Ephraëm, stehe mir bei!“ und wider Erwarten hat er Rettung gefunden und ist, durch die Fürsorge des Heiligen geschützt, unverhofft dem Vaterlande zurückgegeben worden[3]. In ähnlicher Weise haben nicht lange nach dem Heimgang des h. Martin gallische Christen, die im Begriffe waren, auf der Loire unterzusinken, sich an diesen Heiligen gewandt: „Erbarme dich unser, Martin, und errette aus der gegenwärtigen Gefahr deine Diener und Dienerinnen“! Und auch sie entrannen dem Verderben[4].

Derartige Züge beweisen, wie wenig für die grosse Zahl irgend ein Unterschied zwischen Märtyrer und Mönch bestand. Der eine konnte in ihren Augen genau dasselbe leisten wie der andere. In der Wahl himmlischer Beschützer, die er trifft, kehrt sich daher der Gläubige nicht daran, ob der betreffende Heilige durch Askese oder durch Martyrium zu der Stellung gelangt ist, die er im Himmel einnimmt. Das einzige, worauf es ihm ankommt, ist die Frage, ob er mächtig ist und hilfbereit. Und je nach dem Eindruck, den er in dieser Beziehung empfängt, wendet er seine Verehrung diesem oder jenem

---

Besessenen, Fieberkranken, Stummen. Auch einige Totenerweckungen werden erwähnt. Die Heilungen fanden entweder sofort statt (besonders zahlreich an den Festtagen des Heiligen II, 15. 42; III, 14. 19. 45. 48; IV, 22) oder nach einem, bald kürzeren, bald längeren, mitunter Monate, ja sogar Jahre andauernden (I, 7. 8. 26; III, 19. 36) Aufenthalt beim Grab des Heiligen (III, 54 dum ante beatum sepulcrum per sex assidue decubat menses in oratione . . .) oder in dessen Nähe. Die Heilungen erfolgten bald durch die Berührung des Grabes selbst, bald durch die Berührung oder das Verschlucken irgend eines Gegenstandes, der von Wunderkräften des Heiligen erfüllt war. Für die Tatsächlichkeit aller seiner Wunderberichte tritt Gregor aber um so zuversichtlicher ein, als er selbst zu verschiedenen Malen Wunderwirkungen des h. Martin an sich selbst erfahren hat (II, 1. 60; III, 1. 60; IV, 1).

3) S. oben S. 286 Anm. 4.

4) Als Kaiser Leo I. von den Antiochenern den Leib des h. Symeon des Styliten verlangte, antworteten ihm diese: Da unsere Stadt keine Mauern mehr hat, welche durch das Erdbeben eingestürzt sind, so haben wir den heiligen Leib des Symeon hierhergebracht, damit er bei uns die Stelle von Mauern vertrete und uns schütze, Evagrius I, 13.

5) Gregor. Nyss., Vita atque encomium sancti patris nostri Ephraem. Migne Gr. 46 p. 849.

6) Gregor. Tur., de virtutibus s. Martini I, 2. Aehnliche Anrufungen in Seestürmen I, 9. 20.

zu, um sich einen Beschützer im Himmel zu sichern.

Die Asketenverehrung unterscheidet sich daher je länger desto weniger von der Märtyrerverehrung. Sie bildet gleichsam den ersten Zufluss, den die Märtyrerverehrung auf ihrem weiten Weg durch die Jahrhunderte erhalten hat. Zu e i n e m Strome vereint fliessen sie seitdem in dem breiten Bett, das die religiöse Denkweise des Altertums ihnen geschaffen hat.

Viertes Kapitel.

Die bischöflichen Heiligen.

I. Die die Einreihung von Bischöfen unter die Heiligen bedingenden Motive: Die Bischöfe als Gotteskämpfer in den Glaubenskämpfen. — Der Bischof als Gotteskämpfer in der Leitung seiner Gemeinde. Die Askese als Hauptform dieses Kampfes.
II. Die Verehrung der bischöflichen Heiligen: Bei ihren Lebzeiten. — Nach ihrem Tode.

Mit welcher Urwüchsigkeit und Energie sich der religiöse Trieb, der den Märtyrerkult ins Leben gerufen, im Schosse der alten Kirche ausgewirkt, erhellt vielleicht mit besonderer Deutlichkeit aus der Tatsache, dass er die Schranken, in welche dieser Kult anfänglich gebannt zu sein schien, durchbrochen und den Begriff des Märtyrers, der als alleiniger Massstab gegolten hatte, in einer Weise erweicht hat, dass nun auch solche Persönlichkeiten zum Range himmlischer Wesen erhoben werden konnten, die weder Märtyrer gewesen, noch selbst in besonderer Weise als Asketen sich ausgezeichnet hatten, sondern die lediglich durch ihr Wirken in der Kirche oder durch ungewöhnliche Tugenden und Verdienste der Verehrung würdig erschienen waren.

In diesem Falle aber befanden sich vor allem zahlreiche Bischöfe.

I.

1. Dass die Verehrung der Gläubigen nach den Märtyrern und Asketen sich hauptsächlich den Bischöfen zugewandt hat, hängt zum geringsten Teile mit den Vorstellungen zusammen, welche über das bischöfliche Amt gang und gäbe waren. Wohl galten der grossen Zahl die Bischöfe mitunter als Inhaber einer Macht, wie sie Gott weder Engeln noch Erzengeln verliehen, als Träger einer Würde, so erhaben, als ob sie schon in den Himmel versetzt und aller menschlichen Schwachheit ledig und frei wären[1]. Allein nicht an ihre Person, sondern an ihr Amt waren derartige Vorzüge gebunden. Sie waren unpersönlicher Natur.

Schon mehr hat es zu besagen, dass unter den Bischöfen der alten Kirche neben vielen unlauteren Elementen sich unzweifelhaft die besten und aufrichtigsten Christen der Zeit befunden haben, Männer, die aus allen Kräften zu verwirklichen strebten, was ihnen und ihrer Zeit als Inbegriff christlicher Vollkommenheit galt, während andrerseits die hohe Stellung, die sie bekleideten, ihre Tugenden und Verdienste in um so hellerem Lichte erscheinen liess und weit hinaus bekannt machte.

Das entscheidende Moment für das Aufkommen der Verehrung der Bi-

1) Chrysost., de sacerd. III, 5.

schöfe dürfte indes darin zu erblicken sein, dass diejenigen Vorsteher der Kirche, die sich in besonderer Weise in der Führung ihres Amtes hervorgetan hatten, nach dem Urteil ihrer Bewunderer, deren ganze Denkart noch durch den Gegensatz von Heidentum und Christentum bedingt war, in keinem andern Rahmen schienen untergebracht werden zu können, als in demjenigen, in den sie die Märtyrer, dann auch die Asketen zu stellen gewohnt waren: in dem Rahmen des Kampfes der bösen Mächte mit dem Christentum. Denn diese Zusammenstellung erlaubte nicht bloss, in den Bischöfen Genossen der Märtyrer und der Heroen der Askese zu erblicken, sondern noch ihre Leistungen und Tugenden nach dem Massstabe zu beurteilen, den man bei der Beurteilung jener anzuwenden pflegte.

Das Bischofsamt in den Rahmen des grossen Gotteskampfes einzurücken, musste sich übrigens den Geschlechtern des vierten und fünften Jahrhunderts um so mehr empfehlen, als an den grossen theologischen Kämpfen der Zeit tatsächlich die Bischöfe den hervorragendsten und entscheidenden Anteil genommen hatten, Kämpfen, die weder an Bedeutung noch an Heftigkeit denen nachzustehen schienen, welche einst die heidnische Macht gegen das Christentum geführt hatte[1]. Hier wie dort handelte es sich nach dem Urteil derjenigen Partei, die als Siegerin aus dem Kampfe hervorgegangen ist, um Sein oder Nichtsein der Kirche. Ging doch hier wie dort die Verfolgung nicht von Menschen, sondern vom Teufel aus[2]. Denn der Teufel gilt allenthalben als der eigentliche Urheber aller Ketzerei. Wie er sich früher der heidnischen Macht bedient hat, um die Kirche zu verderben, so bedient er sich jetzt der Ketzerei, um in der Welt das Licht der Wahrheit zum Erlöschen, die Finsternis zur Herrschaft zu bringen, den Menschen das Leben zu rauben. Alle Häretiker stehen in seinem Dienst. Die Sache, die sie vertreten, ist seine Sache.

Indessen, wie er damals, als er noch hoffen konnte, das Christentum durch äussere Gewalt zu vertilgen, nicht immer mit demselben Ungestüm vorgegangen ist, so befehdet er auch vermittelst der Ketzerei die Kirche bald leichter, bald schwerer, je nach der Bosheit der Menschen, die ihm zu Dienste stehen. Alle spätern Angriffe übertrifft jedoch derjenige an Bösartigkeit, den er eben zu der Zeit gegen die Kirche richtete, da dieselbe den letzten Angriff der heidnischen Macht als Siegerin überstanden hatte[3]. Es galt ihm damals, die Welt, die eben sein Joch abgeschüttelt hatte, gleichsam im Sturme zurückzuerobern, indem er durch die Erweckung von Gottlosen und Wahrheitsfeinden, wie Arius und Genossen, unter dem Scheine des wahren Glaubens den Götzendienst wieder einzuführen suchte[4]. Denn nicht anders als Götzendienst kann es genannt werden, wo man ein Geschöpf für Gott halten, den Namen Christi einem Geschöpfe beilegen, dieses Geschöpf anbeten, Seligkeit und Gericht von ihm erwarten soll. Eben deshalb, weil die arianische Ketzerei nichts anderes bedeutet als einen Rückfall in den Götzendienst[5], hat der

1) Cf. Basilius, ep. 243, 2 (Migne 32, 904).
2) Vgl. Rabulas v. Edessa: Ausgew. Schriften syr. K.V. S. 239.
3) Chrysost., in s. Eustathium 3 (Migne 49/50, 601): die πονηρία διαβόλου lässt nach der heidnischen Verfolgung ἕτερον πόλεμον ausbrechen.
4) Gregor. Nyss., in Basil. (Migne 46, 796 b). Ibid. (796 c): der Teufel hat Arius und Genossen zu ihrem Auftreten veranlasst. Epiphan., haer. 69, 2: τὸν Ἄρειον ὑπεισῆλθε πνεῦμα Σατάν.
5) Basilius, ep. 243, 4 (Migne 32, 909).

Teufel solchen Wert auf ihren Sieg gelegt und seine gesamte Streitmacht aufgeboten, um jeden Widerstand zu Boden zu werfen. Die Seele dieses Widerstandes waren aber die rechtgläubigen Bischöfe. Besonders im Orient, wo die Ketzerei so viele betörte, war der Widerstand gegen sie beinahe ausschliesslich ihr Werk[1]. Sie waren die Säulen, welche den wahren Glauben noch aufrecht erhielten; die Feldherrn[2], welche das noch übrig bleibende kleine Heer der Gläubigen vor der Auflösung bewahrten; die Vorkämpfer, welche mit den Waffen des Wortes und den Pfeilen der Feder die Irrlehrer bekämpften. Sie zu überwinden, musste daher die oberste Sorge des Teufels sein. Aus diesem Grunde setzt er den ganzen Apparat der Einschüchterungs- und Bedrückungsmassregeln, den er vordem in den Christenverfolgungen angewandt hatte, gegen die Bischöfe in Bewegung und reizt vor allem die Kaiser, die von der christlichen Wahrheit abgefallen waren, zu einem tätlichen Vorgehen gegen sie an.

Alle Greuel der Verfolgungen kommen daher an den Bischöfen zur Wiederholung. Abermals galt es als Verbrechen, den Glauben der Väter zu beobachten. Auf blosse Verleumdungen hin wurden Bischöfe gefangen gesetzt und den Strafen überliefert. Andere wurden in der Nacht fortgeschleppt, in ferne Länder verbannt und durch das Ungemach, das sie in der Einöde erlitten, dem Tode preisgegeben. Wieder andere wurden mit dem Tode bedroht. Denn bis zu einem solchen Grade der Verwegenheit hatten sich die Gegner verstiegen, dass sie sogar Bischöfe zu töten wagten und sie wohl auch wirklich getötet hätten, wenn dieselben sich nicht durch die Flucht ihren Händen entzogen hätten. Viele wurden durch Schwertstiche verwundet, von bewaffneten Soldaten und Volkshaufen mit Knütteln geschlagen. Ausweisung und Verbannung, Gütereinziehung, Quälereien, Drohungen und Versprechungen, Ueberredung und Zwang — kein Mittel blieb unversucht, sie mürbe zu machen und zum Abfall zu bringen[3].

Allein mit den Zeiten der Verfolgung war auch der alte Bekennermut wiedergekehrt. Tapfer und unverzagt hielten die neuen Bekenner an ihrem Glauben fest. Mit derselben Freudigkeit wie einst die Märtyrer bekannten sie ihn vor der Obrigkeit, vor Richtern und Kaisern und spotteten aller Drohungen, mit welchen diese sie von der Wahrheit abzubringen suchten. Nicht anders als die Märtyrer waren sie eben gegen alle Angriffe gewappnet, nicht bloss durch die Festigkeit ihres Glaubens, sondern auch durch ihre

---

1) Vgl. die Antwort des Basilius auf die Bemerkung des Statthalters, so habe ihm bisher niemand geantwortet: οὐδὲ γὰρ ἐπισκόπῳ ἴσως ἐνέτυχες, Greg. Naz., in Basil. or. 43, 50 (Migne 36, 560).

2) Gregor. Nyss., or. fun. in Meletium (Migne 46, 852a): πόλεμος αἱρετικός, καὶ ὁ στρατηγὸς οὐκ ἔστιν.

3) Vgl. z. B. Synodalschreiben der Synode von Sardica, Theodoret, h. e. II, 8 (p. 76 Reading): ἐπίσκοποι παρῆσαν, ὧν ὁ μὲν τὰ σίδηρα καὶ τὰς κατήνας προέφερεν, ἃς δι' αὐτοὺς ἐφόρεσεν· οἱ δὲ τὸν ἐκ τῆς διαβολῆς αὐτῶν θάνατον ἐμαρτυρήσαντο· εἰς τοσοῦτον γὰρ ἔφθασαν ἀπονοίας, ὡς καὶ ἐπίσκοπον ἐπιχειρεῖν ἀνελεῖν . . . ἄλλοι δὲ ξίφων πληγὰς ἐπεδείκνυντο· ἄλλοι δὲ λιμὸν ὑπομεμνηκέναι παρ' αὐτῶν ἀπωδύροντο. Synodalschreiben des Konzils von Constantinopel, Theodoret, h. e. V, 9 init: οἱ μὲν τῶν τῆς ἐξορίας λυθέντες δεσμῶν εἰς τὰς ἑαυτῶν ἐκκλησίας παρὰ μυρίων ἐπανήκασι θλίψεων· τῶν δὲ καὶ τελειωθέντων ἐν ταῖς ἐξορίαις ἐπανεκομίσθη τὰ λείψανα· τίνες δὲ . . . πικρότερα . . ἐπὶ τῆς οἰκείας ὑπέμειναν λίθοις τελειωθέντες wie Stephanus. ἄλλοι διαφόροις καταξανθέντες αἰκίαις ἔτι τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοὺς μώλωπας ἐν τῷ σώματι περιφέρουσι. Vgl. Sozom., h. e. IV, 2; Basilius, ep. 243, 2 (Migne 32, 905); 164, 2 (32, 636).

Weltverachtung und Selbstabtötung. Wirkungslos prallte die Drohung der Gütereinziehung an solchen ab, die auf jeden irdischen Besitz verzichtet hatten. Das Exil konnte die nicht schrecken, welche die ganze Erde als einen Ort der Verbannung ansahen. Die Drohung mit Folterqualen und Tod musste bei solchen ihres Eindruckes verfehlen, die sich stets in der Abtötung geübt, die sich Fasten und Wachen gewidmet, als ob sie ohne Fleisch und Blut wären, die damit täglich starben und sich aufzehrten [1]. Als Sieger gingen sie daher aus allen Angriffen hervor; und wie die Macht der Hölle einst an den Märtyrern zerschellt war, so machten sie durch ihre Standhaftigkeit diesen neuen Angriff des Teufels zu schanden.

Was lag für die Glaubensgenossen dieser Zeugen der Wahrheit näher, als in ihnen die Bekenner und Märtyrer der neuen Verfolgung zu erblicken? Wohl waren die wenigsten dieser neuen Märtyrer den Misshandlungen und Drangsalen erlegen, die sie zu erdulden hatten. Allein schon längst war man gewöhnt, die Verdienste der Märtyrer nicht nach dem zu beurteilen, was sie gelitten, sondern was sie leiden wollten [2]. In dieser Beziehung aber gaben die neuen Märtyrer den alten nichts nach. Denn sie waren bereit, für den Glauben alles zu erdulden bis auf hundertfältigen Tod [3]. So waren sie würdig, den Märtyrern der alten Zeit beigesellt zu werden und teilzuhaben an der Verehrung, die jene genossen [4].

2. Wenn schon der Kampf, den der Teufel vermittelst der Häresie gegen die Kirche führt, der bei weitem gefährlichste ist und daher den Leitern der Kirche die beste Gelegenheit bietet, sich als Streiter hervorzutun und als Sieger zu erweisen, so bedeutet es doch nur eine Seite der Anfechtungen, durch die der Feind der Menschheit das Christentum zu verderben sucht. Denn unausgesetzt trachtet er, durch alle Mittel, die ihm seine unerschöpfliche Findigkeit an die Hand gibt, sein Ziel zu erreichen. Wo er sich nicht gegen die Kirche als Ganzes zu wenden vermag, bemüht er sich wenigstens, sich in einzelne ihrer Gemeinden und Glieder zu schleichen. Bald müssen ihm Schismatiker, Heiden, Juden und andere Kinder der Finsternis dazu dienen, die Gemüter zu verwirren. Noch öfter jedoch bedient er sich der sinnlichen Begierden, der weltlichen Gesinnung, der sündhaften Regungen der Menschen als seiner Bundesgenossen. Wie ein brüllender Löwe umschleicht er die Gemeinden Gottes; wie ein gefährlicher Feind, der mit seinem Heere eine Stadt belagert [5], wartet er des günstigen Augenblicks, bei der geringsten Nach-

1) Vgl. die Antwort des Basilius auf die Drohungen des Statthalters, Greg. Naz., or. in Basil. 43, 49 (Migne 36, 560).

2) Chrysost., in s. Eustathium 2 (Migne 49/50, 601): wundert euch nicht, wenn ich den Heiligen Märtyrer nenne. εἶπον πολλάκις πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην, ὅτι μάρτυρα οὐχὶ ὁ θάνατος ποιεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις· οὐ γὰρ ἀπὸ τῆς ἐκβάσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς γνώμης πλέκεται πολλάκις ὁ τοῦ μαρτυρίου στέφανος. Sulpicius Sev., ep. 2, 9 von Martinus: licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit, quia voto atque virtute et potuit esse martyr et voluit.

3) Chrysost. l. c. 3: πρὸς μυρίους παρεσκευάσατο θανάτους καὶ πάντας αὐτοὺς ὑπέμεινε τῇ γνώμῃ καὶ τῇ προθυμίᾳ.

4) Vgl. Basilius, ep. 243, 2 (Migne 32, 904): in dem neuen über die Bischöfe hereingebrochenen διωγμός ist das schwerste, ὅτι οὔτε οἱ κακούμενοι ἐν πληροφορίᾳ μαρτυρίου τὰ πάθη δέχονται, οὔτε οἱ λαοὶ ἐν μαρτύρων τάξει τοὺς ἀθλητὰς θεραπεύουσι, weil die Verfolger den Christennamen tragen.

5) Chrysost., de sacerd. IV, 4; VI, 12. 13.

lässigkeit des Gegners über ihn herzufallen und sein Machtgebiet zurückzuerobern. Selbst die kleinste Gemeinde bildet aus diesem Grunde wie ein Schlachtfeld, in dessen Mitte der Bischof hineingestellt ist. Ihm fällt daher die Leitung des Krieges zu, welchen die Gläubigen gegen den bösen Feind beständig zu führen haben, im Vergleich zu dem die Kämpfe zwischen Menschen und Menschen ein Kinderspiel zu nennen sind. In diesem Kampfe ist er zum Feldherrn bestellt. Es gehört zu seinen wichtigsten Obliegenheiten, die List des Feindes zu durchschauen, die Art seiner Angriffe vorauszusehen, den einzelnen wie die Gesamtheit kriegstüchtig zu erhalten und zum Kampfe anzuhalten. Durch seine Einsicht und Klugheit ist die Stadt Gottes wie mit einer Mauer umgeben, an der alle Anschläge der Feinde zu nichte werden[1]. Sein Leben gestaltet sich infolge dessen zu einem Kampfe, der an seine Einsicht und Ausdauer die grössten Anforderungen stellt.

Zu dieser Aufgabe befähigt nun allerdings den Bischof bis zu einem gewissen Grade seine besondere, durch die Weihe überkommene Amtsgnade, in der eine gewisse Gewalt über die Dämonen enthalten ist. Doch genügen diese unpersönlichen, mit dem Amte verbundenen Gnadengaben zur Bestreitung des Bösen noch lange nicht. Hierzu sind vielmehr Kräfte erforderlich, ähnlich denjenigen, durch welche die Märtyrer und Asketen es vermochten, die Anschläge des Bösen abzuschlagen. So kann auch der Bischof nur durch die Askese zu einem mächtigen Streiter Gottes werden. Nur wo diese seine Sinne geläutert hat, kann der heilige Geist in ihm Wohnung nehmen und ihm jene höhere, übernatürliche Einsicht verleihen, welche die Voraussetzung zu der siegreichen Bekämpfung des Feindes bildet. Nur wo er nicht bloss alle sündigen, sondern alle sinnlichen und selbstischen Regungen in sich unterdrückt hat, ist der Bischof imstande, als Vorkämpfer seiner Gemeinde dem Feinde entgegenzutreten, dem er keine Blösse mehr bietet, seine Macht zu schwächen und durch sein Beispiel die Mitstreiter anzuregen.

Je eifriger und gewissenhafter daher die Bischöfe der alten Zeit gewesen, desto energischer haben sie die Askese betrieben. Sie haben danach gestrebt, die vollständige Herrschaft über ihren Leib zu erlangen; sie haben ihm wie einem schwer zu behandelnden Rosse die Zügel des Fastens angelegt und ihn in aller Enthaltsamkeit geübt. Sie haben die Welt verachtet, auf Ehe und Besitz verzichtet und sich von allem Weltlichen freigemacht. Je eifriger sie sich aber in der Askese erwiesen, als um so trefflichere Bischöfe galten sie ihren Zeitgenossen. Wie weit verbreitet und eingewurzelt dieser Gesichtspunkt gewesen ist, erhellt am deutlichsten aus der Tatsache, dass bei der Besetzung eines bischöflichen Stuhles tüchtige Asketen häufig allen anderen in Betracht kommenden Persönlichkeiten vorgezogen worden sind[2]. Ging doch das Verlangen des Volkes nach asketischen Bischöfen zuweilen so weit, dass Gemeinden List, ja selbst Gewalt anwandten, um sich des Besitzes irgend eines Wüstenheiligen zu vergewissern.

Wohl war es nur den wenigsten unter den Bischöfen möglich, in allen Stücken nach Art derer zu leben, die sich ganz der Askese gewidmet hatten. Innerhalb der Gemeinde lebend und angewiesen, auf sie zu wirken, beständig

1) Chrysost., de sac. IV, 4.

2) Eine Aufzählung von Bischöfen, die aus den Reihen der Mönche hervorgegangen, gibt Athanasius, ep. ad Dracontium 7 (Migne 25, 532).

in Anspruch genommen von den Sorgen und Mühen, welche das bischöfliche Amt mit sich brachte, ermangelten sie der wichtigsten Vorbedingungen zu mönchischer Lebensweise und zu den langen Experimenten, die die Wüstenheiligen, um zur Vollkommenheit zu gelangen, mit Leib und Seele vornahmen. Allein wenn ihre Askese auch eine weniger strenge war als die der Asketen von Fach, so stand sie in den Augen der Gläubigen dieser an Wert kaum nach. Ja einige waren geneigt, sie noch höher zu werten, weil Leute, die wie die Bischöfe in der Welt und unter Menschen lebten, in ihrem Streben nach Vollkommenheit grössere Schwierigkeiten und Versuchungen zu überwinden hätten, als der Mönch, der in der Einsamkeit lediglich seiner eigenen Heiligung lebe. Wie man daher früher die Bekenner den Märtyrern nahegerückt, weniger um dessentwillen, was sie wirklich erduldet hatten, als in Rücksicht auf das, was sie zu leiden bereit gewesen waren, so glich man jetzt mehr und mehr den Unterschied zwischen den in der Welt lebenden Asketen und den Wüstenheiligen dadurch aus, dass man alles Gewicht auf Absicht und Gesinnung legte [1]. Indessen auch da, wo derartige Gesichtspunkte nicht massgebend waren, stand man nicht an, die bischöflichen Asketen den Heiligen der Wüste nahezurücken und den zwischen ihnen bestehenden Unterschied zum Teil noch durch die Erwägung auszugleichen, dass das Wirken des Bischofs einem grösseren Kreise zu gute komme.

II.

1. Jedenfalls hat sich das christliche Volk schon frühe daran gewöhnt, diejenigen Bischöfe, die sich in der Ausübung ihres Amtes als Bekenner oder Asketen ausgezeichnet und die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatten, in dieselbe Beleuchtung zu rücken wie die Märtyrer und die Heroen der Askese. Es sah in ihnen Verwirklicher aller christlichen Tugenden, Menschen, die der christlichen Vollkommenheit nahestanden oder sie erreicht hatten. Sie erscheinen vielfach als Engel, als Engel im Fleische [2]. Sie sind Gottes Auserwählte, Gottes Lieblinge. Daher hat sie Gott mit besonderen Vorzügen ausgestattet. Wo er sie nicht besonderer Offenbarungen gewürdigt [3], hat er ihnen jenen Geist geschenkt, der selbst die Tiefen der Gottheit erkennt. Als Gefässen des Geistes entströmt die Wahrheit ihrem Munde wie einer lebendigen Quelle [4]. Noch deutlicher lassen sich die besondern Gnaden, der sie Gott gewürdigt, nach dem Urteile der grossen Zahl an den ihnen verliehenen Wundergaben erkennen. Die Confessoren und Asketen unter den Bischöfen gelten in ihrer Mehrzahl als Wundertäter [5]. Nicht bloss seinen Glaubensgenos-

1) Chrysost., de sacerd. VI, 3: Der Priester, der sich rein bewahrt, hat noch grösseres Verdienst, als der Einsiedler. Denn wer in der Einsamkeit ist, ist vor den Versuchungen der Welt sichergestellt; vgl. VI, 6. Augustin, de moribus eccl. cath. I, 32, 69 (Migne 32, 1339): episcopos, presbyteros, diaconos . . ., quorum virtus eo mihi mirabilior et majore praedicatione dignior videtur, quo difficilius est eam in multiplici hominum genere et in ista vita turbulentiore servare.

2) Panegyr. auf Rabulas, Ausgew. Schriften syr. K.V. S. 193. Gregor. Naz., or. 21 in Athan. 9 (Migne 35, 1092): Athanasius ἀγγελικὸς τὸ εἶδος.

3) Dem Gregorius Thaumat. wird der wahre Glaube in einer Vision offenbart, Greg. Nyss., de vita Gregorii (Mi. 46, 909 sq.).

4) Gaudentius, sermo 16 (Migne lat. 20, 958) von Ambrosius: loquetur spiritu sancto, quo plenus est, et flumina de ventre eius fluent aquae vivae.

5) Zu den Eigenschaften eines asketisch lebenden Bischofs gehört das σημεῖα ποιεῖν, Athan., ad Dracont. 9 (Migne 25, 353). Vgl. die von Gregorius Thaumaturgus berichteten

sen[1], sondern selbst den Heiden galt Athanasius als Vorherwisser der zukünftigen Dinge. Dass er aber auch sonst als Wundertäter angesehen wurde, zeigt die Anklage auf Magie und Nekromantik, die seine theologischen Gegner wider ihn erhoben[2]. An Basilius wandten sich Kranke in der festen Ueberzeugung, dass sie durch ihn geheilt werden könnten. Der in den arianischen Streitigkeiten von Valens verbannte Bischof Barses von Edessa stand im Rufe, durch sein Wort Krankheiten zu vertreiben[3]. Durch sein Gebet erlangte Porphyrius von Gaza Regen und beschwichtigte einen Sturm[4]. Von Donatus, Bischof von Euroea, der durch die Heiligkeit seines Lebens bekannt war, erzählten seine Landsleute Wunderwirkungen in grosser Zahl; er hatte z. B. einen Drachen durch einfaches Ausspeien getötet[5]. Auch Epiphanius von Salamis[6], Akacius von Beroea[7] und viele andere Bischöfe standen im Rufe grosser Wundertäter, deren Bitten Gott sofort erhöre. Noch verbreiteter war die Wundergabe unter den asketisch lebenden Bischöfen des fünften und sechsten Jahrhunderts. Sie haben Teufel ausgetrieben, Kranke geheilt und Naturwunder in grosser Zahl vollbracht[8].

Dem hohen Ansehen, in welchem die Bekenner und Asketen unter den Bischöfen bei ihren Glaubensgenossen standen, entsprach die Verehrung, welche ihnen bereits zu ihren Lebzeiten und meist in höherem Masse nach ihrem Tode zuteil wurde.

Wie übermenschliche Wesen wurden namentlich die Helden des arianischen Kampfes von ihren Gesinnungsgenossen gefeiert[9]. Als Athanasius unter Julian nach Alexandrien zurückkehrte, haben ihm seine Anhänger einen Empfang bereitet, wie er nur selten einem Machthaber zuteil geworden ist. In ungezählten Scharen zog ihm nicht bloss die ganze Stadt, sondern beinahe ganz Aegypten entgegen, die einen, um an seinem Anblick und seiner Stimme sich zu erfreuen, die andern, um, wenn auch nur durch den Schatten seines Leibes, geheiligt zu werden. Vor die Füsse des Füllens, das ihn trug, streute die Menge Zweige, wie einst beim Einzug Jesu in Jerusalem. Die ganze Nacht dauerten die Freudenkundgebungen fort. Die Stadt war festlich beleuchtet, und öffentliche Mahlzeiten wurden in den Strassen abgehalten[10]. In nicht minder unzweideutiger Weise bekundeten die Antiochener ihre Verehrung des Meletius noch zu dessen Lebzeiten. Sie legten ihren Kindern seinen Namen bei, liessen sein Bild auf ihre Ringe und Schmucksachen eingraben und auf die Wände ihrer Zimmer malen. Wer es vermochte, umfasste seine Kniee, küsste seine Hände; wer nicht bis zu ihm vordringen konnte, war's zufrieden,

---

Wunder bei Gregor. Nyss., de vita Gregorii (Migne 46, 912 sqq.).

1) Sozom. IV, 10.

2) Socrates, h. e. I, 27 fin.

3) Theodoret, h. e. IV, 16.

4) Marcus Diac., Vita Porph. 3, 19 sqq. (Migne Gr. 65, 1220).

5) Sozom., h. e. VII, 26.

6) Sozom. VII, 27.

7) Sozom. VII, 28.

8) Z. B. Caesarius v. Arles hat Kranke geheilt, Tote auferweckt, Dämonen bezwungen: Vita s. Caesarii II, 2. 3. 5 (Migne 67, 1025 sq. 1032). Vgl. die Geschichten von wundertätigen Bischöfen und Päpsten bei Gregor. Magn., Dial. III, 2—14. Viele Beispiele bei Gregor. Turon., De gloria martyrum und Vitae Patrum.

9) Gregor. Naz., or. 21 in Athan. 36 (Migne 35, 1128): Athanasius πάντα εἷς, ὅσα μεμερισμένως τοῖς ἑαυτῶν θεοῖς Ἑλλήνων παῖδες ἐπιφημίζουσι.

10) Gregor. Naz., or. 21 in Athan. 27—29 (Migne 35, 1115 sq.).

ihn erblickt zu haben, und sah schon darin eine ihm widerfahrene Segnung[1]. Auch wer mit Basilius von Caesarea in Berührung kam, sah dies als eine besondere Gunst an. Die Bewunderung seiner Person war so gross, dass viele sich bemühten, selbst in ihrem Aeussern ihm zu gleichen, und seine ganze Art und Weise nachahmten[2].

2. Noch lebendiger jedoch als bei Lebzeiten dieser Bischöfe bekundete sich die Verehrung, die sie genossen, bei und nach ihrem Tode.

Zum Sterbelager des Basilius strömte die ganze Stadt herbei. Der Schmerz raubte allen den Verstand, und jeder wäre bereit gewesen, dem Sterbenden etwas von seinem Leben zu geben. Tausende gaben ihm das letzte Geleite und bemühten sich, den Toten zu sehen, den Saum seines Gewandes oder das Totenbett, auf dem er aufgebahrt war, zu berühren oder dessen Schatten auf sich fallen zu lassen. Es war bei all dem ein derartiges Gedränge in den Strassen, dass nicht wenige dabei ums Leben kamen: man pries sie glücklich, dass sie zugleich mit dem grossen Bischof aus dem Leben scheiden durften[3]. Eine kaum geringere Erregung rief der Tod des Meletius in Byzanz hervor. Die ganze Stadt schloss sich dem Trauerzuge an. Die Gläubigen suchten sich um jeden Preis in den Besitz der Schweisstücher des Verewigten zu setzen, die sie vor allem Ungemach schützen sollten[4]. Auf Befehl des Kaisers wurde sein Leib in all den Städten, die er bei seiner Ueberführung nach Antiochien zu berühren hatte, unter Psalmengesang eingeholt[5]: eine Ehrung, wie sie sonst nur den Reliquien der gefeiertsten Märtyrer erwiesen zu werden pflegte. Bei dem Leichenbegängnisse des Bischofs Ahraham von Edessa mussten Soldaten und Schergen die Bahre umgeben, um diejenigen zurückzudrängen, welche dem Toten das Kleid vom Leibe reissen wollten. Noch ungestümer zeigte sich das Volk von Edessa bei dem Begräbnis des Bischofs Rabulas. Seine Getreuen mussten sich beeilen, den Leib im Sarge einzuschliessen, um zu verhindern, dass er von den Händen des Volkes herumgezerrt würde, welches von seinen Reliquien erlangen wollte[6]. Ebenso flüchteten die Freunde des Bischofs Petrus von Majuma, noch bevor die Kunde seines Abscheidens sich verbreitet hatte, seinen Leib in sein Kloster, aus Furcht, es möchten die Verehrer des Bischofs den Leichnam rauben oder wenigstens das auf ihm liegende Gewand zerreissen[7]. Auch in Rom ist es sehr oft vorgekommen, dass das Volk bei Beerdigung von Bischöfen die den Leichnam bedeckenden Dalmatiken in Stücke riss, um diese als Reliquien aufzubewahren und in höchsten Ehren zu halten. Eine römische Synode sah sich sogar veranlasst, gegen diese Unsitte vorzugehen und sie zu verbieten[8].

1) Chrysost., de s. Melet. 1 sq. (Migne 49/50, 515).
2) Gregor. Naz., or. 43 in Basil. 77 (Migne 36, 600).
3) Gregor. Naz., l. c. 79—80 (600 sq.).
4) Gregor. Nyss., or. fun. in Melet. (Migne 46, 861 d).
5) Sozom., h. e. VII, 10.
6) Panegyrikus auf Rabulas: Schriften syr. K.V. S. 210.
7) Raabe, Petrus der Iberer (1895) S. 129.
8) Canon 4 der Synode von 595 (Mansi IX p. 1226; Hefele III[2] S. 58): „Es ist die Sitte eingerissen, bei der Beerdigung eines Papstes seinen Leichnam mit Dalmatiken zu bedecken, die dann vom Volk in Stücke zerrissen und wie Reliquien in hohen Ehren gehalten und aufbewahrt werden, während man Tücher, womit die Apostel und Märtyrer bedeckt waren, weniger ehrt. Dies darf nicht mehr geschehen".

Bei dem Ungestüm solcher Gefühlsäusserungen hat es nichts befremdendes, dass viele Bischöfe, die sich in besondrer Weise hervorgetan, sofort nach ihrem Tode zum Gegenstand einer besondern Verehrung geworden sind.

So erlangte der um seines Glaubens willen verbannte und im Exil verstorbene Bischof Didymus von Mailand sofort nach seinem Tode die Ehren eines Märtyrers. Die Christen Kappadociens, die diesen unentwegten Kämpfer gastlich aufgenommen und mit eigenen Händen bestattet hatten, erblickten in ihm den Seligen, ihren Vater und Patron und stellten ihr Leben unter seinen Schutz. Sie erwiesen ihm dieselben Ehren, als wenn er als Märtyrer in der Verfolgung gestorben wäre. Keine Obrigkeit und keine weltliche Gewalt wäre imstande gewesen, sie zur Abtretung dieses heiligen Leibes zu bewegen. Nur deshalb, weil sie der Gemeinde, der der Tote als Bischof einst vorgestanden, das erste Anrecht an seine Gebeine zugestehen mussten, traten sie sie trauernd und weinend an die Kleriker ab, die Ambrosius zwecks Ueberführung der Reliquien nach Mailand zu ihnen abgeordnet hatte[1]. In ähnlicher Weise hat Kaiser Theodosius[2] den Leib des Bischofs Paulus von Constantinopel, der nach Armenien verbannt und dort vielleicht eines gewaltsamen Todes gestorben war[3], nach seiner Hauptstadt überführen und den Bischof wie einen Märtyrer in einer Kirche bestatten lassen, die nach seinem Namen benannt wurde. Es ist um so weniger zu bezweifeln, dass er dort sofort zum Gegenstande einer besondern Verehrung geworden ist, als viele sein Grab für das des Apostels Paulus hielten[4] und als selbst zwei seiner Diener, Martyrius und Marcianus, die als Anstifter eines Aufruhrs zu Gunsten der Rechtgläubigkeit den Tod erlitten hatten, in einer Kirche bestattet wurden, als wahre Märtyrer galten und zahlreiche Wunder wirkten[5]. Auch Meletius wurde nach seiner Ueberführung nach Antiochien in der Kirche des h. Babylas beigesetzt[6] und gewiss nicht bloss äusserlich diesem Märtyrer beigesellt. In wie hohen Ehren der h. Rabulas von Edessa gestanden, zeigen die vielen Wunder, die sich an seinem Grabe zugetragen haben[7]. Ebenso zeigen die Wunder, die sich in grosser Zahl an dem Grabe eines Hilarius von Poitiers, eines Eusebius von Vercelli und vieler anderer Bischöfe ereignet haben, von dem Ansehen, in dem sie gestanden, und von der Verehrung, die ihnen zuteil geworden ist.

Etwas zurückhaltender als die grosse Masse verhielten sich ursprünglich die offiziellen Leiter der Kirche dem Kult der neuen Heiligen gegenüber. Nicht als ob sie von ihnen geringer gedacht hätten. In ihren Reden auf sie bieten sie alle Mittel der Beredsamkeit auf, um sie zu verherrlichen, und werden nicht müde, den Nachweis zu führen, dass die neuen Märtyrer den alten nicht nachstehen. Allein wenn sie sie auch unter die Patriarchen, Propheten und Apostel versetzen[8] und sie als Berater und Beschützer anru-

1) S. die Schilderung des Basilius, ep. 197 ad Ambrosium (Migne 32, 709).
2) Socrates, h. e. V, 9.
3) Socrates II, 26; Sozom. IV, 2.
4) Sozom. VII, 10.
5) Sozom. IV, 3.
6) Sozom. VII, 10.
7) Panegyr. auf Rabulas, Ausgew. Schriften syr. K.V. S. 210.
8) Gregor. Nyss., in Melet. (Migne 46, 852a): ηὔξησεν τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀποστόλων ὁ νέος ἀπόστολος ὁ συγκαταψηφισθεὶς μετὰ τῶν ἀποστόλων. Gregor. Naz., or. 21 in Athan. 37 (Migne 35, 1128): Athanasius ist jetzt zugesellt den Patriarchen, Propheten,

fen[1], so unterlassen sie es doch in sehr auffälliger Weise, ihre Zuhörer zur Verehrung der neuen Heiligen aufzurufen, wie sie es in ihren Reden auf die Märtyrer zu tun pflegen. Es mochte ihnen eben doch nicht ganz unbedenklich erscheinen, diese neuen Heiligen in allen Stücken den alten gleichzustellen und dieselbe Form der Verehrung auf sie zu übertragen.

Unter diesen Umständen ist es für die Entwicklung des neuen Kultes von hoher Bedeutung gewesen, dass derselbe sich anfänglich in Formen bewegen konnte, welche, ohne die des Märtyrerkultes zu sein, doch alle Vorteile desselben boten und beinahe unmerklich in denselben übergehen konnten. Diese Formen sind die der kirchlichen Feiern, welche zahlreiche Gemeinden alljährlich an den Todes- oder Begräbnistagen ihrer Bischöfe zu begehen pflegten[2].

An und für sich hatten diese Feiern keinen andern Zweck, als Namen und Taten derjenigen Bischöfe, welche der Gemeinde in Segen vorgestanden, in lebendiger Erinnerung zu erhalten. Allein wenn die Ehrung durch eine besondere kirchliche Feier auch allen Bischöfen zukam, deren Name in dem Bischofskalender Aufnahme gefunden hatte, so hing die Dauer und Art der Begehung doch jedesmal davon ab, wem die Feier galt. War die Bedeutung des Bischofs, dem sie galt, eine geringe, so mochte sich die Festfeier oft nur auf wenige Jahre hinaus erhalten oder sich so einfach gestalten, dass sie etwa in der Erwähnung des Betreffenden in der Liturgie aufging. Galt sie dagegen einer über das gewöhnliche Mass hinausragenden Persönlichkeit, so konnte sie sich vermittelst des Panegyrikus, der ihren sachgemässen Mittelpunkt bildete, in einer Weise gestalten, dass sie den Märtyrerfesten an Glanz nicht nachstand[3].

So war nichts geeigneter als solche Festfeiern, den Schwankungen darüber ein Ende zu machen, ob die grossen Bischöfe tatsächlich den Märtyrern gleichzuachten und entsprechend zu verehren seien. Die grosse Gunst, deren sich diese Feiern erfreuten, überwanden die Bedenken, welche einige Kirchenlehrer gegen die völlige Gleichstellung der bischöflichen mit den andern Heiligen erhoben hatten. Damit hatte, mochte auch die Verehrung vieler Bischöfe immer nur lokale Bedeutung behalten, der Heiligenkult eine erneute Erweiterung erfahren.

Aposteln und Märtyrern.

1) Greg. Naz., or. 21 in Athan. 37 (Migne 35, 1128); or. 43 in Basil. 82 (36, 604).

2) Sozom., h. e. V, 3 fin.: Gaza und Majuma ἑκατέρα ἰδίᾳ κλῆρον ἔχει καὶ πανηγύρεις μαρτύρων καὶ μνείας τῶν παρ' αὐτῶν γενομένων ἱερέων. Von Bischof Petrus v. Majuma heisst es: wir begehen an 3 Tagen sein Gedächtnis: am Todestag, am Begräbnistag, am Tag der Translation der Leiche, s. Raabe, Petrus der Iberer (1895) p. 132.

3) Gaudentius Brix., sermo 31 de vita et obitu Philastrii (Migne Lat. 20, 1002): pauca haec de virtutibus hominis Dei brevissimo sermone memoravi, ne dies iste, quo ad superna migravit beatus Philastrius patronus noster, cujus hodie festa celebramus, tristi silentio inglorius praeteriret. Viele der erhaltenen Prunkreden auf grosse Bischöfe sind an ihrem Jahresfeste, ihrer πανήγυρις, gehalten.

Viertes Buch.

Maria.

Einleitung.

Eine fernere und letzte Erweiterung hat der Kreis der Heiligen erfahren durch den Eintritt der heiligen Maria, der Gottesgebärerin.

Ungleich schwerer als irgend einem andern aus der Zahl der christlichen Heiligen ist es Maria gefallen, in der alten Kirche zu Ehren und Ansehen zu gelangen. Noch im vierten Jahrhundert war der Platz, den sie im Heiligenhimmel einnahm, ein sehr bescheidener. Die Verehrung, welche die Christenheit ihr zu dieser Zeit in der Oeffentlichkeit erwies, stand derjenigen weit nach, deren sich ganz gewöhnliche Märtyrer oder selbst heilige Asketen und Bischöfe erfreuten. Während im ganzen Reiche bereits hunderte von Kirchen den Heiligen errichtet worden und zu deren Ehren, unter grossem Zulauf der Gläubigen, glänzende Feste begangen wurden, gab es noch kein einziges kirchliches Gebäude, das der Mutter des Herrn geweiht worden, keinen Tag, an welchem man ihr Andenken gefeiert hätte. Ihr Kult hatte noch einen vorwiegend privaten Charakter. Erst infolge des Zusammenwirkens einer Reihe von Faktoren und Impulsen, wie sie in der Geschichte keines andern Heiligen sonst vorkommen, ist sie von dieser Zeit an aus der bescheidenen Stellung, die sie ursprünglich eingenommen, hervorgetreten und hat jene Wanderung begonnen, die sie weit über alle Heiligen erheben und zur Himmelskönigin machen sollte.

Die Tatsache, dass die Mutter Jesu erst vom Ende des vierten Jahrhunderts an die Gleichstellung mit andern Heiligen erlangt hat, ist in hohem Mass bezeichnend für den Charakter der altchristlichen Heiligenverehrung. Sie zeigt, wie ausschliesslich diese Verehrung sich denjenigen Persönlichkeiten zuwandte, die für den christlichen Glauben gelitten oder den Tod erduldet hatten. Denn sonst hätte in ungleich höherem Masse als jene Märtyrer, von welchen man doch meist nur den Namen und das Ende kannte oder zu kennen glaubte, als jene Asketen, die doch nur ihr eigenes Heil zu erwirken gesucht, jene Jungfrau zu einem Gegenstand der Bewunderung, der Liebe und Verehrung werden müssen, die Gnade gefunden hatte bei Gott, die von einem Engel Gottes als die Begnadigte begrüsst worden war, die in wunderbarer Weise in ihrem Schoss empfangen und ein Heiliges, den Sohn Gottes, geboren hatte. Allein derartige Verdienste war die christliche Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte nicht

imstande, in besonderer Weise zu werten und auszuzeichnen. Es gab für sie nur eine Türe, welche in die obersten Regionen des Himmels führte, das Martyrium, dazu seit dem vierten Jahrhundert eine Nebenpforte, die Askese. Weder als Märtyrerin noch als Asketin konnte aber Maria gelten. Die Legende, welche das Lebensende aller Apostel und Personen der heiligen Geschichte so erfinderisch ausgemalt und dieselben beinahe alle zu Märtyrern gemacht, hatte Maria dieselbe Ehrung vorenthalten. Bis tief ins vierte Jahrhundert blieb ihr Ausgang in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Ihr Ende kannte niemand[1]. Ebensowenig wie als Märtyrerin konnte aber Maria, so wie sie im Neuen Testament erscheint, als Asketin gelten. Denn wenn sie auch als Jungfrau empfangen hatte, so bedeutete die Geburt ihres Sohnes das Ende ihrer Jungfrauschaft[2]. Und dass sie nachher in wirklicher Ehe mit Joseph gelebt und die Brüder Jesu, welche in der evangelischen Geschichte genannt werden, leibliche Brüder des Erstgeborenen der Maria gewesen sind, haben über dreihundert Jahre alle Unbefangenen aus dem Neuen Testament entnehmen zu müssen geglaubt. Nicht die Maria, deren Bild das Neue Testament darbot, konnte daher der Würden und Ehrungen der Heiligen teilhaftig werden.

Diese Ehrungen sind ihr denn auch nur deshalb zuteil geworden, weil Phantasie und Spekulation ihr Bild vollständig umgestaltet, Maria zur vollkommenen Asketin gemacht und sie mit den für die höchsten geltenden Tugenden in einer Weise ausgeschmückt haben, dass es ihr als ein besonderes Verdienst angerechnet werden konnte, von Gott gleichsam als lebendiges Werkzeug zur Vollbringung der grössten Tat erkoren worden zu sein, die er je zu Gunsten der Menschen vollbracht hat, zu seiner Menschwerdung.

Dieser Prozess hat sich in zwei Ansätzen vollzogen.

1) Epiphanius, Haer. 78, 24.
2) Lucas 2, 22. 23.

Erstes Kapitel.

Maria die jungfräuliche Asketin.

Die Probleme von „geboren aus der Jungfrau". — Maria die jungfräuliche in der apokryphen Literatur. — Maria die jungfräuliche Gebärerin in der Kirche des 2.—4. Jhs. — Die lebenslängliche Jungfräulichkeit Marias. — Das Bild der jungfräulichen Asketin, der Begründerin und Beschützerin der Jungfräulichkeit.

1. Schon frühe im zweiten Jahrhundert hat diejenige Gedankenreihe begonnen, die Maria zur vollendeten Asketin umgestaltet hat. Angeregt wurde sie durch die wachsende Bedeutung, welche die grosse Zahl der Christen der übernatürlichen Geburt Christi zuerkannte, als der des Sohnes Gottes allein würdigen Art des Eintritts in die Welt. Für wie wichtig man die Jungfrauengeburt ansah, erhellt am deutlichsten vielleicht daraus, dass man ihre Erwähnung in den Wortlaut jener Glaubensregel aufnahm, die seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in immer zahlreicheren Gemeinden als der Inbegriff der höchsten und zum Heil unentbehrlichsten Glaubensvorstellungen galt[1]. Von dieser Zeit an bildet die Jungfrauengeburt einen Gegenstand des Nachdenkens und der Erörterung beinahe für alle kirchlichen Schriftsteller. Sie haben sie zu den verschiedensten Malen gegen ihre Bestreiter und Leugner verteidigt[2], dieselben bald auf die Weissagungen des Alten Testaments, bald auf naturgeschichtliche Parallelen, bald auf den Glauben der Hellenen an Göttersöhne verweisend[3]. Je mehr sie sich aber mit diesem Wundergegenstande beschäftigten und je höher sie seine Bedeutung für die christliche Heilsgeschichte glaubten werten zu müssen, desto zahlreichere Fragen regte er in ihrem Geiste an. Ganz im besonderen reizte die Bezeichnung „Jungfrau", welche die neutestamentlichen Schriften und die Glaubensregel Maria beilegten, ihren Scharfsinn und ihr Nachdenken. Sie schien ihnen einer genaueren Erklärung zu bedürfen, als die, welche die heiligen Schriften darboten. War „Jungfrau" ein Prädikat, das Maria bloss zur Zeit ihrer Empfängnis zukam, oder galt es ihrer ganzen geschichtlichen Person? Bezeichnete die Geburt ihres Sohnes das Ende ihrer Jungfrauschaft, oder hatte, die als Jungfrau empfangen, auch als Jungfrau geboren? Hatte sie im letzteren Falle nach dieser Geburt ihre Jungfrauschaft bis zu ihrem Ende bewahrt, so dass sie als Jungfrau aus dem Leben geschieden war? Oder hatte sie mit Joseph in wirklicher Ehe gelebt? Dies waren Fragen, die, einmal aufgeworfen, nach dem Dafürhalten der Zeit gebieterisch eine Antwort erforderten.

1) Die Zusammenstellung der ältesten auf die Jungfrauengeburt bezüglichen Formeln gibt Harnack, Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols u. s. w., bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln 1897, S. 374 ff.

2) S. bes. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 2. Aufl. (1886) S. 13 ff.

3) Vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen (1889) I S. 70 ff.

2. In ihrer Beantwortung hat, wie dies auf dogmatischem Gebiet so oft geschehen ist, die Phantasie der bedächtigeren, das Für und Wider erwägenden Reflexion vorgegriffen. Die Gebilde, die zu diesem Zwecke geschaffen worden sind, liegen in einigen apokryphen Evangelien vor, namentlich in dem sog. Protevangelium des Jakobus, das, zumal den hier in Betracht kommenden Stoffen nach, bis in das zweite Jahrhundert zurückreicht[1].

Diese Stoffe, ein Gemisch volkstümlicher und bewusster Dichtung, scheinen in unmittelbarem Anschluss an die Kindheitsgeschichte des dritten Evangeliums in einer mit alttestamentlichen Geschichtsreminiscenzen geschwängerten Atmosphäre entstanden zu sein unter dem Eindruck, den die Jungfrauengeburt in diesen Kreisen auf die Geister ausgeübt hat. Zur Begründung und Verdeutlichung dieses Wunders befasst sich die Legende hauptsächlich mit Maria. Vor allem kommt es ihr darauf an, zu zeigen, dass dieselbe eine Jungfrau ohne Fehl gewesen ist und voll und ganz jene physische Reinheit besessen hat, die für das Denken der Zeit als eine der wesentlichsten Voraussetzungen der Gottesgeburt galt. Zu diesem Zwecke lässt die Legende bereits den Eintritt Marias in das Leben unter wunderbaren Bedingungen erfolgen. Ein Engel Gottes verkündet ihrer Mutter, dass ihr Flehen erhört worden, dass sie empfangen habe und gebären werde und dass ihr Same werde gepriesen werden auf der ganzen Erde. Auf diese Verkündigung hin gelobt Anna ihr Kind als Weihgeschenk dem Herrn ihrem Gott, damit es ihm diene alle Tage seines Lebens[2]. Mit Rücksicht auf ihren künftigen Beruf, zu dessen Ausübung die grösste Reinheit erforderlich ist, wird Maria erzogen. Sie wächst auf in dem Schlafgemach ihrer Mutter, das diese zu einem Heiligtum gestaltet, in das nichts Gemeines und Unreines eingehen darf. Unbefleckte Töchter der Hebräer warten des Kindes[3]. Beim Eintritt in ihr viertes Lebensjahr bringen sie ihre Eltern, begleitet von unbefleckten Töchtern der Hebräer, in den Tempel des Herrn. Hier wird Maria wie eine Taube aufgezogen[4]. Sie empfängt ihre Nahrung aus der Hand eines Engels. Sie hört die Lobgesänge an und tanzt vor Gottes Angesicht[5]. Als sie zwölf Jahre alt geworden, vertrauen sie die Priester auf eine unbestimmte Zeit[6] dem Joseph an, einem Greise, den unter allen Witwern des Landes das Los bezeichnet, dass er die Jungfrau des Herrn zur Behütung zu sich nehme[7]. In dem Hause ihres Beschützers, während derselbe seinem Handwerk nachgeht[8], lebt Maria bis zu ihrem sechzehnten Jahr[9], im Rufe tadelloser Reinheit und durch das Los als die Reinste unter den Reinen bezeichnet[10]. Voller Demut nimmt sie die Verkündigung des Engels entgegen, der ihr ihre wunderbare Empfängnis verkündet[11], und erweist ihre Unschuld und Unbefleckttheit vor allem Volke durch das Trinken des Fluch-

1) Clem. Al., Strom. VII, 16; Orig., in Matth. Tom X. 17 (III, 462 de la Rue). S. Harnack, Gesch. d. altchristlichen Literatur I S. 21, vgl. II S. 601 f.
2) Protevangelium Jacobi 4.
3) Ib. 6.
4) Ib. 8. 13 cf. 15.
5) Ib. 15.
6) Ib. 16.
7) Ib. 9.
8) Ib. 9. 13.
9) Ib. 12, zumal nach der von Tischendorf, Evangelia apocrypha (1876) p. 25 aufgenommenen Lesart.
10) Ib. 10.
11) Ib. 11.

wassers[1]. Sie gebiert ihren Sohn als Jungfrau. Eine hebräische Hebamme konstatiert das Wunder[2], und selbst eine Zweiflerin muss, durch ein an ihr geschehenes Strafwunder belehrt, die Tatsächlichkeit der durch die Geburt unverletzt gebliebenen Jungfrauschaft bekennen[3].

Ohne es in besonderer Weise zu bezwecken, hat die im Jakobusevangelium fixierte Legende Maria verherrlicht und das Ansehen ihrer Person gesteigert. In ihrem Bestreben, sie als ein der Hoheit der Geburt des Sohnes Gottes würdiges Organ erscheinen zu lassen, hat sie Maria zu einem einzigartigen Wesen gemacht, zu einem Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes, zu einer Verwirklicherin der höchsten denkbaren Reinheit. Weder Empfängnis noch Geburt beeinträchtigen ihre Jungfräulichkeit. Sie bewahrt dieselbe vielmehr bis zu ihrem Ende. Zwar findet sich diese für die Folgezeit so wichtige Vorstellung nirgends ausdrücklich ausgesprochen, wohl aber wird sie aufs bestimmteste vorausgesetzt. Das Gelübde, das die Mutter Mariens ablegt, schliesst den Gedanken an eine wirkliche Ehe ihrer Tochter aus, denn auf alle Tage ihres Lebens weiht sie dieselbe Gott zum Dienst[4]. Maria gehört infolge dessen gewissermassen dem Tempel an bis zu ihrem Lebensende[5]. Der Dienst von Jungfrauen am Tempel erfordert aber eine absolute geschlechtliche Reinheit[6]. Nicht zur Ehe, sondern lediglich zur Behütung vertrauen daher die Priester Maria dem Joseph an, und zwar nur für die Zeit, in der ihre Reinigungen den Tempel des Herrn befleckt haben würden[7]; und während sie im Hause ihres Beschützers lebt, halten sie sich für die Bewahrung ihrer Jungfrauschaft verantwortlich. Die Schwängerung Marias gilt ihnen als ein Vergehen gegen das Gesetz, als eine Sünde, in welche die Jungfrau nur habe einwilligen können, weil sie Gott vergessen, als eine Art von Ehebruch, den sie begangen[8]. In ihren Augen ist eben Maria durch das Gelübde ihrer Mutter zu lebenslänglicher Jungfrauschaft verpflichtet. Hiemit stimmt aufs beste überein das geflissentlich betonte hohe Alter des Joseph, der bereits fünf Jahre vor der Niederkunft Marias sich selbst als einen Greis bezeichnet, der durch die Aufnahme einer Jungfrau in sein Haus befürchten müsse, den Söhnen Israels zum Gespött zu werden[9].

Wie eine Reihe anderer Züge aus der Geschichte Marias, die das Protevangelium des Jakobus bietet, haben die später entstandenen apokryphen Evangelien auch die Vorstellung von Marias fortdauernder Jungfräulichkeit weitergebildet. Sie erzählen, dass auch nach ihrer Niederkunft die Mutter des Herrn berechtigt gewesen sei, im Tempel an dem Platze nicht der Verheirateten, sondern der Jungfrauen zu stehen[10]. Sie haben die Brüder Jesu, welche die kanonischen Evangelien erwähnen, für Söhne Josephs aus erster Ehe erklärt[11], woraus sich mit voller Deutlichkeit ihr Glaube an die lebens-

1) Ib. 16.
2) Ib. 19.
3) Ib. 20.
4) Ib. 4 εἶπεν Ἄννα· ἐὰν γεννήσω εἴτε ἄρρεν εἴτε θῆλυ, προσάξω αὐτὸ δῶρον κυρίῳ τῷ θεῷ μου, καὶ ἔσται λειτουργοῦν αὐτῷ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.
5) Ib. 7. 16.
6) Ib. 15. 10.
7) Ib. 8. 15.
8) Ib. 15. 16.
9) Ib. 9.
10) Orig., Comm. in Matth. III, 845 de la Rue; Lehner S. 95.
11) Orig., s. o. S. 423 Anm. 1; Lehner S. 95.

längliche Jungfräulichkeit Marias ergibt.

Wohl sind diese Evangelien innerhalb kleinerer christlicher Kreise entstanden und zu keiner Zeit von der Grosskirche als vollwertige Geschichtswerke anerkannt worden. Nichtsdestoweniger haben sie einen sehr nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung des Marienkultus ausgeübt. Unaufhaltsam ist von der Zeit ihres Bekanntwerdens an ihr Inhalt in die Gedankenwelt der christlichen Geschlechter eingedrungen. Er hat sich in derselben umso fester eingebürgert, als seine dichterische Einkleidung dem Geschmack der Zeit zusagte, eine Antwort bot auf Fragen, welche die Erzählung der kanonischen Evangelien angeregt hatte, und den Vorstellungen entsprach, welche je länger desto mehr das der Mutter Jesu beigelegte Prädikat „Jungfrau" im Geiste der Gläubigen wachrief.

Von Wichtigkeit für die kirchliche Verehrung Marias sind die apokryphen Evangelien zunächst dadurch geworden, dass sie die Einbürgerung der Vorstellungen von der physischen Unversehrtheit Marias sowie ihrer dauernden Jungfrauschaft in den kirchlichen Kreisen[1] begünstigt haben.

3. Wie bedeutend der Einfluss gewesen, den sie ausgeübt, zeigt bereits das Beispiel des Clemens von Alexandrien, der die Notiz des Protevangeliums, Maria sei nach ihrer Niederkunft von einer Hebamme untersucht und als Jungfrau erfunden worden, als eine gesicherte historische Tatsache verwertet[2]. Aber auch auf Origenes haben die apokryphen Evangelien eingewirkt. Zwar spricht er an einer Stelle[3] von dem Schosse der Mutter des Herrn, der in dem Zeitpunkt geöffnet worden, an welchem auch das Kind zur Welt gekommen sei. Allein aus diesen Worten wäre man schwerlich berechtigt zu folgern, dass nach seinem Dafürhalten die Geburt Jesu das Ende der Jungfrauschaft Marias bezeichnet habe. Denn im vierten Jahrhundert haben solche Kirchenlehrer, die mit der grössten Entschiedenheit für die Unversehrtheit Marias eingetreten sind, ganz unbedenklich von deren geöffnetem Schoss gesprochen[4]. Dass Origenes sich in ähnlicher Weise die physiologischen

1) Eine bis zum 8. Jahrh. reichende Zusammenstellung des patristischen Materials hat Bourassé veranstaltet: Testimonia Mariana ss. Patrum ordine temporum digesta, in seiner Summa aurea de laudibus beatissimae virginis Mariae T. V (1862), p. 539—1390. Diese Sammlung ist zwar sehr reichhaltig, aber äusserst unkritisch. Dagegen bietet Lehner das für die Geschichte der Marienverehrung der ersten vier Jahrhunderte in Betracht kommende Material in einer Auswahl, die mit einer solchen Sorgfalt getroffen ist, dass man, wenn auch öfter andere, so doch nur selten bessere Stellen als die von ihm gebotenen ausfindig machen könnte. Die folgenden Abschnitte operieren daher vorwiegend mit dem von Lehner gesammelten Material.

2) Clemens Alex., Strom. VII, 16.

3) Orig., Hom. 14 in Luc. (III, 948 de la Rue); Lehner S. 125.

4) Ambrosius, Expos. ev. Luc. II, 56 f.; Epiphanius, Haer. 78, 19; Lehner S. 135 f. Am lehrreichsten dürften jedoch in dieser Beziehung folgende Worte des Ephraem sein (Opera graeco-latin. II p. 266 f.; Lehner S. 131; vgl. die Stellen bei Eirainer, Der h. Ephräm der Syrer 1889 S. 52 f.): „Es wurde die Natur der Jungfrau nicht entsiegelt, als Christus empfangen wurde; drum wurde sie auch nicht zum Behufe der Geburt geöffnet, als er geboren wurde. Der Schoss der Gebärenden zerriss nicht ... Darum beeinträchtigte auch das Kind nicht das Siegel der Jungfrauschaft, noch empfand die Jungfrau Schmerz. Sie wurde zwar aufgetan wegen der körperlichen Masse des zur Welt kommenden Kindes, kehrte aber wieder in den Zustand des Versiegeltseins zurück, wie die Falten der Muscheln, wenn sie die Perle entlassen haben, wieder in ihre ungetrennte Vereinigung und Versiegelung zurückgehen". Vgl. Usener, Die Perle, Theologische Abhandlungen Karl von Weizsäcker gewidmet (1892) S. 204 ff.

Vorgänge bei der Jungfrauengeburt vorgestellt hat, ist umso wahrscheinlicher, als er die Geburt Jesu nicht als eine solche ansieht, die Maria verunreinigt hätte; Maria konnte nicht für unrein gehalten werden, denn sie war nicht einfach ein Weib, sondern eine Jungfrau. Ja so wenig hat in seinen Augen die Geburt Jesu die Jungfrauschaft Marias aufgehoben, dass er sich eins weiss mit denjenigen, welche dafür hielten, dass Maria die jungfräuliche Würde bis zu ihrem Ende bewahrt habe[1].

Nur deshalb dürfte wohl die durch die apokryphen Evangelien vertretene und durch den Wortlaut des Symbolums „aus der Jungfrau geboren" den Gläubigen nahegelegte Vorstellung von der Unversehrtheit Marias nicht schon im dritten Jahrhundert zu allgemeiner Anerkennung in der Grosskirche gelangt sein, weil sie den Doketismus zu begünstigen, den Glauben an die volle Menschheit Jesu zu gefährden schien. Welch bedeutendes Hemmnis der Doketismus für die Verbreitung des Glaubens an Marias Unversehrtheit gebildet hat, zeigt am deutlichsten vielleicht das Beispiel Tertullians. Mehr noch als der realistische Zug, der dessen Denken auszeichnet, hat der Gegensatz zu der Behauptung, Maria habe geboren und nicht geboren, ihn dazu veranlasst, die Geburt Jesu im vollsten Gegensatz zur Darstellung des auch ihm bekannten Protevangeliums aufzufassen. Für ihn hat wirklich geboren, die geboren hat. Denn wenn sie auch als Jungfrau empfangen hat, so ist sie in der Geburt ihres Kindes zum Weibe geworden. Ihr Mutterschoss hat sich geöffnet. Nicht aus der Jungfrau, sondern aus dem Weibe ist der Sohn Gottes geboren[2].

Infolge des Zurücktretens des Doketismus im vierten Jahrhundert fehlte den kirchlichen Schriftstellern von dieser Zeit an jedwede Veranlassung, in ihrem Urteil über die unverletzte Jungfrauschaft Marias irgendwelche Zurückhaltung sich aufzuerlegen. Zudem schienen die neuen zum Siege durchgedrungenen christologischen Anschauungen den Glauben an dieselbe geradezu zu fordern. Nicht wie ein gewöhnlicher Mensch konnte der Gott wesensgleiche Erlöser geboren worden sein. Es gilt den Leitern der Kirche geradezu als eine Verleugnung der Wahrheit und als eine schlimme Ketzerei, wo man den Glauben an die Unversehrtheit Marias zu bestreiten wagte, sei es auch nur gelegentlich, wie das Jovinian getan. Wie gegen einen der ärgsten Häretiker ihrer Zeit[3] sind sie darum auch gegen diesen Verächter der Wahrheit und seine Genossen zu Feld gezogen. Sie haben ihm die apostolische Glaubensregel entgegengehalten, aus deren Wortlaut sich ergebe, dass, die als Jungfrau empfangen, auch als Jungfrau geboren habe[4]. Die gesamte Kirche mit ihrem Glaubensbekenntnis, Christus sei „geboren von der Jungfrau Maria", hätte sich nach ihrem Dafürhalten im Irrtum befunden, wenn durch die Geburt des Herrn die Unversehrtheit seiner Mutter verletzt worden wäre: denn in diesem Fall wäre Christus ja nicht von einer Jungfrau, sondern von einem Weibe geboren worden[5]. Auf übernatürliche Weise ist Christus nur geboren, wenn seine Mutter unverletzt geblieben ist. Es sei übrigens gar nicht abzusehen, wes-

1) Orig., Comment. in Matth. X, 17 (III, 462 sq. de la Rue); Lehner S. 95.
2) Tertullian, de carne Christi 23; Lehner S. 123.
3) Ambrosius, ad Siricium Epist. 42; Lehner S. 133 ff.
4) Ambrosius l. c.; Lehner S. 133.
5) Augustin, Enchiridion 10, 34.

halb jemand, der an die Empfängnis ohne Verletzung glaubt, nicht auch die Geburt ohne Verletzung annehmen sollte[1].

Wie das Symbolum, so musste auch die Schrift dazu dienen, den Glauben an die Unversehrtheit Mariens zu erhärten. Zu diesem Zwecke eignete sich zunächst die Weissagung: „Siehe, eine Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären". Denn nicht bloss empfangen werde die Jungfrau, sondern auch gebären werde die Jungfrau, habe der Prophet gesagt[2]. Noch öfter jedoch berufen sich die Väter auf das Wort Ezechiels von der verschlossenen Pforte[3]. Diese Pforte, von der geschrieben steht: „Der Herr wird durch sie gehen, und sie wird verschlossen sein", versinnbildlichte für sie die selige Maria, durch welche der Herr in die Welt eingetreten ist[4]. Christus allein hat die verschlossenen Pforten des jungfräulichen Mutterleibes eröffnet, und diese bleiben dennoch beständig verschlossen[5]. Wie er später nach seiner Auferstehung durch verschlossene Türen gegangen ist, nicht als ein Gespenst, sondern als ein Wesen von Fleisch und Blut[6], so ist er als Kind durch die unverletzten Organe seiner Mutter ans Licht getreten[7].

Nicht minder als aus der Entschiedenheit, mit der diese Väter die Unverletztheit Marias gegen ihre Bestreiter verteidigen, erhellt die Bedeutung, die sie diesem Wunder beigelegt, aus der Tatsache, dass sie es zu sehr zahlreichen Malen zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht und verherrlicht haben. Etwas wunderbareres als das Gebären der Jungfrau gibt es eben in ihren Augen nicht. Denn was auch könnte wunderbarer sein als das Gebären der Jungfrau? Sie empfängt und ist Jungfrau, sie gebiert und ist Jungfrau. Er ist hervorgebracht von derjenigen, die er hervorgebracht hat. Er hat ihr Fruchtbarkeit verliehen und ihre Unverletztheit nicht aufgehoben[8]. Die Jungfrau empfing, die Jungfrau gebar, Jungfrau in den Wehen wie in der Schwangerschaft, Jungfrau nach der Geburt[9]. Empfangend ist sie Jungfrau, gebärend ist sie Jungfrau, Jungfrau schwanger, Jungfrau Mutter, Jungfrau beständig[10]. Ohne Weh und ohne Schmerz hat sie geboren, was sonst nirgends geschehen ist[11]. Denn da der Geburt keine Lust vorausgegangen, ist ihr auch kein Schmerz nachgefolgt[12]. Rein und unbefleckt war ihre Geburt[13]. Unbefleckt, unbesudelt und unbeschmutzt ist das Kind aus ihrem Schoss hervorgegangen[14]. Der Schoss der Gebärenden zerriss nicht, und das Kind beeinträchtigte nicht das Siegel der Jungfräulichkeit[15]. Aus dem Mutterleibe ist der Herr vielmehr so hervorgegangen, wie er durchs Ohr in denselben eingetreten war[16].

1) Gaudentius, Sermo 9; Lehner S. 141.
2) Ambrosius l. c.; Lehner S. 134.
3) Ezechiel 44, 2.
4) Rufin, Comm. in Symb. apost. ad „qui natus est"; Lehner S. 141.
5) Hieronymus, Dial. adv. Pelag. II, 4; Lehner 138.
6) Hieronymus, Epist. 48 Vall.; Lehner 137.
7) Augustin, Sermo 191, 2; Lehner 140.
8) Augustin, Sermo 189, 2; Lehner 139.
9) Ambrosius ap. Cassian., de incarnatione Domini VII, 23.
10) Augustin, Sermo 186; Lehner S. 139; Ephraëm, Opp. graec.-lat. II p. 801; Eirainer S. 53.
11) Epiphan., Haer. 30, 20; Lehner 130.
12) Gregor. Nyss., In sanctum pascha Orat. I (Migne Gr. 46 p. 604).
13) Cyrill. Hieros., Catech. XII, 32.
14) Epiphan., Anacephal. ed. Petav. p. 1136; Lehner S. 130.
15) Ephraem, Opera gr.-lat. II p. 266; Lehner S. 131.
16) Diese Empfängnis durchs Ohr ist eine von vielen Schriftstellern vertretene Vor-

Er ist geboren, wie er empfangen worden. Unmerklich war er eingegangen; ohne zu verletzen ist er wieder ausgegangen[1].

So unglaublich diese neue, ungewohnte, einzige Neuheit in der Welt auch klingen mochte, so wurde sie doch von der ganzen Welt unglaublicher Weise geglaubt[2].

4. Zum mindesten eben so wichtig, wie die Gedankenreihe, die in dem kirchlich sanktionierten Glauben an die Unversehrtheit Marias ausgemündet ist, sind für die Entwickelung des Marienkultus die gleichfalls in den apokryphen Evangelien zum ersten Mal zu Tage tretenden Bestrebungen geworden, die bis zu ihrem Tode fortdauernde Jungfräulichkeit der Mutter Jesu zur Anerkennung zu bringen. Ja in gewisser Beziehung kommt diesem Unternehmen eine noch höhere Bedeutung zu. Denn während bei der Frage nach der Unversehrtheit Marias nach dem Urteil der Zeit christologische Interessen auf dem Spiel standen, da diese Unversehrtheit als eine der wesentlichsten Bürgschaften für die göttliche Würde des Erlösers galt, entsprang die Beschäftigung der Väter mit der Frage, ob die Mutter Jesu nach ihrer Niederkunft ihren jungfräulichen Stand in der Ehe mit Joseph auch fernerhin bewahrt habe, beinahe ausschliesslich einem selbständigen Interesse an der Person und Geschichte Marias. Was nach der Geburt ihres Sohnes aus Maria geworden, war in der Tat für den christlichen Heilsglauben durchaus gleichgiltig. Mit vollem Recht und gewiss noch im Sinn der grossen Zahl seiner christlichen Zeitgenossen hatte daher Tertullian in sehr schroffer Weise unterschieden zwischen der Jungfrau, die Christus gebären sollte, und dem Weibe, wie es nachher war und von dem er nicht zu stammen hatte. Von diesem Weibe hatte er als etwas selbstverständliches vorausgesetzt, dass es sich dem Manne ergeben habe[3].

Allein zu einer anderen Auffassung der Frage drängte zunächst die Bezeichnung „Jungfrau“, die so sehr zum stehenden Beinamen Marias geworden war, dass man den Namen der Mutter Jesu kaum noch zu nennen wagte, ohne ihm sofort das Wort Jungfrau als ehrendes Prädikat beizufügen[4]. Nicht minder wirksam erwies sich ein Gefühl der Pietät gegen Maria, das die Beschäftigung mit dem Wunder der Jungfrauengeburt wachgerufen hatte und lebendig erhielt. Bereits Origenes weiss von solchen, welche auf Grund des Berichts der apokryphen Evangelien dafür hielten, dass Maria die jungfräu-

---

stellung. Sie findet sich zu verschiedenen Malen bei Ephraëm (Opp. ed. Assemani Syr.-lat. II p. 324; III p. 607; Gr.-lat. II p. 569; Opp. ed Lamy II p. 516. 570), bei dem syrischen Dichter Isaak von Antiochien (Bickell, Ausgewählte Gedichte syrischer Kirchenväter S. 138. 139), in der syrischen Geschichte Johannes, des Sohnes Zebedaei (Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. I S. 441). Aber auch in der griechischen Literatur, bei Proclus, bei Theodot (Hom. in nat. Christ., Gallandi, Bibliotheca vet. Patr. T. IX p. 450 ff., Lehner S. 211), bei Andreas Cretensis (In nativ. Mar. Homil. I, Migne Gr. 95 p. 819) und bei Johannes Damascenus (Fides orthod. IV, 15). Bis tief in das Mittelalter hinein lässt sich dieselbe Vorstellung bei den christlichen Schriftstellern des Abendlandes nachweisen, s. Kayser, Beiträge zur Geschichte ... der ältesten Kirchenhymnen (1881) I S. 358 f.

1) Proclus, De laudibus s. Mariae, Migne Gr. 65 p. 592.

2) Augustin, Sermo 190, 2; Lehner 139.

3) Tertullian, de virg. vel. 6; Lehner S. 94. . . mulierem, de qua Christus nasci non habebat, id est virum passam . . .

4) Epiphanius, Haer. 78, 6; Lehner S. 98.

liche Würde bis zum Ende bewahrt habe. Denn jener Leib, welcher zum Dienste des Logos auserwählt worden, habe nach seiner Ueberschattung durch die Kraft aus der Höhe nicht das Lager des Mannes teilen können[1]. Dieser Anschauung schliesst sich Origenes vollständig an. Es sei kein Beweis dafür vorhanden, dass Maria nach ihrer Geburt mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen habe. . Denn diejenigen, welche Söhne Josephs genannt werden, seien nicht von Maria geboren, und es existiere kein Schriftstück, welches dies aussage[2]. Für die, welche vernünftig über Maria dächten, gebe es daher keinen Sohn Marias ausser Jesum[3]. Drum seien es auch beinahe nur Häretiker, die wirklich zu behaupten wagten, dass Maria nach ihrer Niederkunft sich mit Joseph verbunden habe[4].

Als Häretiker, und zwar als solche, die an Bosheit den schlimmsten Feinden der Wahrheit nicht nachständen, haben tatsächlich die Väter des vierten Jahrhunderts die Bestreiter der fortdauernden Jungfrauschaft Marias angesehen und behandelt. Die Zahl derselben war übrigens eine geringe. Im Orient war es ausser einigen Arianern und Apollinaristen lediglich eine Partei, die Epiphanius in Arabien ihr Wesen treiben lässt und deren Anhänger er Antidikomarianiten benannt hat[5]; im Abendland Helvidius und die Genossen seines Irrwahnes, die Helvidianer[6].

Welchen Beweggründen diese neuen Häretiker in der Bestreitung einer zu ihrer Zeit bereits als kirchlich geltenden Glaubensvorstellung gehorcht haben, ergibt sich zwar nicht mit Bestimmtheit aus den Worten des Epiphanius, der ihnen im Orient entgegengetreten ist, lässt sich aber mit genügender Deutlichkeit aus der Widerlegung erkennen, die Hieronymus ihnen im Abendland hat angedeihen lassen. Nach Hieronymus zu schliessen, hätten nicht sowohl eine bessere, aus der heiligen Schrift gewonnene Einsicht und das Interesse an der geschichtlichen Wahrheit Helvidius bewogen, den Glauben an die fortdauernde Jungfrauschaft Marias zu bestreiten, als vielmehr seine Abneigung gegen die zu seiner Zeit übliche Ueberschätzung des jungfräulichen Standes. Durch den von ihm versuchten Nachweis, dass Maria nach der Geburt Jesu ihren Mann tatsächlich geehelicht habe, hätte es ihm gegolten, sowohl den Gegnern eine Stütze ihrer Wertschätzung der Askese zu entreissen als einen Beweis dafür zu gewinnen, dass nach neutestamentlicher Anschauung die Jungfrauen nicht höher ständen als die Verheirateten[7].

Alles, was sich an historischen Instanzen aus dem Neuen Testament gegen die kirchliche Ansicht verwerten liess, haben Helvidius und die Antidikomarianiten ins Feld geführt.

Auf dem Boden der neutestamentlichen Schriftauslegung sind ihnen daher auch die kirchlichen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts zunächst entgegengetreten. Bei den exegetischen Grundsätzen, denen sie huldigten, fiel es ihnen nicht schwer, sämtliche Instanzen der Gegner zu entkräften und zu widerlegen. Die Brüder Jesu werden unter ihrer exegetischen Behandlung zu

1) Origenes, Comment. in Matth. X, 17 (III, 462 R.); Lehner S. 95.
2) Origenes, Homil. 7 in Luc. (III, 940 R.); Lehner S. 94.
3) Origenes, In Joan. T. IV, 6 de la Rue; Lehner S. 94.
4) Origenes, s. vorvorige Anm.
5) Epiphanius, Haer. 78.
6) Augustinus, De haeresibus 84.
7) Hieronymus, adv. Helvidium 24.

Söhnen Josephs aus erster Ehe[1] oder zu Vettern Jesu[2]. Die Worte „Joseph erkannte Maria nicht, bis sie gebar" werden im buchstäblichen Sinne aufgefasst[3]. Die Bezeichnung Jesu als des Erstgeborenen wird auf den Erstgeborenen der Schöpfung oder auf den Erstgeborenen unter vielen Brüdern im Sinne des Römerbriefs[4] oder noch auf denjenigen bezogen, der den Mutterleib geöffnet[5].

Ungleich lehrreicher indessen als diese und derartige exegetische Instanzen sind die anderen Gründe, welche die Väter zu Gunsten ihrer Ueberzeugung geltend machen. Den grössten Wert scheinen sie darauf zu legen, dass es undenkbar, ja geradezu unmöglich sei, dass Maria, nachdem sie durch den heiligen Geist empfangen und in wunderbarer Weise Jesum geboren, mit einem Manne habe Umgang pflegen können. Etwas derartiges ist nach ihrem Dafürhalten undenkbar. Denn der Herr hätte nicht wohl die Wahl getroffen, aus einer Jungfrau geboren zu werden, wenn er dieselbe für so unenthaltsam gehalten hätte, dass sie die Geburtsstätte seines Leibes, den Palast des ewigen Königs durch den Samen menschlicher Vereinigung beflecken würde[6]. Ebenso undenkbar erschien es, dass Joseph sich sollte an Maria vergangen haben. Er, der Greis von über achtzig Jahren, dem die Jungfrau lediglich anbefohlen worden, der vernommen, dass das, was in ihr war, vom h. Geist stammte, der die Engelscharen bei der Geburt Jesu Gott hatte lobpreisen hören, der die Hirten und all die Wunder gesehen, wie hätte er es wagen sollen, dem Gefäss sich zu nähern, das gewürdigt worden, den zu umschliessen, welchen Himmel und Erde nicht zu umschliessen vermögen, den heiligen Leib zu misshandeln und zu entehren, in welchem Gott gewohnt, beizuwohnen der so hohen und herrlichen heiligen Jungfrau Maria[7]? Doch das Entscheidende liegt für die Väter darin, dass es undenkbar sei, dass Maria selbst sich vergangen haben sollte. Es konnte nicht geschehen, dass die, welche Gott getragen hatte, einen Menschen tragen zu dürfen glaubte. Maria hat sich daher nicht vergangen[8]. Anders zu urteilen erscheint den Gläubigen als eine Pietätlosigkeit gegen die Mutter des Herrn, als eine Rohheit, die ihr Empfinden aufs äusserste verletzt, gegen welche ihr ganzes Wesen sich sträubt. Ihr Ohr kann derartige Schmähungen nicht ertragen. Nur der Hass gegen die Jungfrau, der ihren Ruhm zu verdunkeln sucht, oder der Neid oder der Irrtum können nach ihrem Dafürhalten dazu verleiten, die fortdauernde Jungfräulichkeit Marias in Abrede zu stellen[9]. In der heftigsten Weise gehen sie daher gegen diejenigen vor, welche einen verleumderischen Verdacht auf Maria zu schleudern wagen, ihre Wut bis zur Lästerung der Jungfrau treiben[10] und das Heiligtum des h. Geistes beflecken. Sie gehören nach ihrem Dafürhalten zu

---

1) Hilarius, Comment. in Matth. 1; Epiphanius, Haer. 78, 7 und 8; Gregor. Nyss., Orat. II de resurr. Christi; Chrysostomus, Homil. V in Matth.; Lehner S. 99 und 103, vgl. S. 97.
2) Hieronymus, adv. Helvid. 16; Augustin, in Joan. Sermo 28, 3; 10, 2.
3) Epiphanius, Haer. 78, 20 f.; Hilarius l. c.; Lehner 102 f.
4) Epiphanius l. c. 17 und 21.
5) Hieronymus l. c. 12.
6) Siricius, Epist. ad Anysium: Galland. VII p. 544; Lehner p. 113.
7) Epiphanius l. c. 8 ff.; Lehner 100 f.
8) Ambrosius, de institutione virginis 6; Lehner 114.
9) Epiphanius l. c. 5.
10) Hieronymus l. c. 18.

den schlimmsten Häretikern und Religionsfrevlern[1] einer schlimmen, gotteslästerlichen Zeit und stehen an Bosheit denjenigen kaum nach, welche die einzelnen Personen der h. Trinität angreifen und schmähen[2].

5. In der Feststellung des Prädikats der Unversehrtheit und dauernden Jungfräulichkeit gipfelt das durch die apokryphen Evangelien angeregte und durch die religiöse Betrachtungsweise genährte Interesse des dritten und vierten Jahrhunderts an Maria, doch ohne sich damit zu erschöpfen. Gleichzeitig mit den zwei Prozessen, die soeben in ihren äussersten Umrissen gezeichnet worden, hat sich vielmehr ein dritter vollzogen, der, wenn auch an Bedeutung den beiden andern nachstehend, nichtsdestoweniger als Symptom des wachsenden Ansehens Marias und als Faktor der ihr gewidmeten Verehrung in Betracht gezogen werden muss. Das Ergebnis dieses dritten Prozesses ist die Ausfüllung des durch die Feststellung der Unversehrtheit und der dauernden Jungfräulichkeit entstandenen Schemas mit einem lebendigen Inhalt, die Einzeichnung einer Reihe von Einzelzügen in das Bild Marias, die ihm einen individuelleren Ausdruck verleihen und dazu beitragen, es dem Verständnis der grossen Zahl näher zu rücken und seinen Wert in ihren Augen zu erhöhen.

Entsprechend dem Grundriss des Bildes und den Motiven, nach welchen es gestaltet worden, sind es vornehmlich asketische Züge, wie sie die apokryphen Evangelien und noch mehr die geltenden ethischen Ideale den jedesmaligen Geschlechtern an die Hand gaben, die in dasselbe eingetragen wurden. Je länger je mehr wurde dadurch Maria zu einer Asketin im Sinn und Geschmack des dritten und vierten Jahrhunderts und vereinigte in ihrer Person alle religiösen und sittlichen Eigenschaften, die der Zeit als die höchsten galten.

Wie auf so vielen anderen Gebieten der Heiligenverehrung ist es auch hier wiederum kein anderer als Origenes, der diese Gedankenreihe eingeleitet und dadurch der Entwicklung der späteren Jahrzehnte vorgegriffen hat. Unter dem Einfluss der apokryphen Evangelien und seiner eigenen asketischen Weltanschauung hat Origenes Maria bereits mit den wesentlichsten Zügen einer christlichen Asketin ausgeschmückt. Sie ist in seinen Augen rein und heilig. Aus freiem Entschluss bewahrt sie die jungfräuliche Würde bis zu ihrem Ende[3]. Täglich liest sie in der h. Schrift und macht die Weissagungen der Propheten zum Gegenstand ihrer frommen Betrachtungen. Sie ist voller Demut, denkt von sich gering und sieht sich an als eine niedrige Magd[4].

Dem fortgeschrittenen Stand der Askese entspricht das Bild Marias der Asketin, welches die Väter des vierten Jahrhunderts gezeichnet haben.

Aus freiem Entschluss hat sie sich Gott geweiht zu lebenslänglicher Jungfräulichkeit. Denn die Worte, die sie an den Engel gerichtet: „Wie wird dies geschehen?“ beweisen, dass sie vorher schon sich Gott als Jungfrau dargebracht hatte[5]. Wie eine strenge Asketin lebt sie daher auch in dem Hause

1) Ambrosius l. c. 5.
2) Epiphanius l. c. 5.
3) Origenes, Comment. in Matth. T. III, 462. 845 R.; Lehner S. 95.
4) Origenes, Homil. 8 in Luc. (III, 941 R.); Lehner 3. 148.
5) Augustin, de sancta virginitate 3 ff.; Sermo 225, 2; Lehner S. 168.

ihres Beschützers Joseph. Sie verlässt ihr stilles Kämmerlein nur, um zum Tempel zu gehen, und selbst dies tut sie nur in Gesellschaft von Eltern und Verwandten. Die übrige Zeit lebt sie allein. Nach Gesellschaft anderer Frauen trägt sie kein Verlangen[1]. Das Urteil der Welt ist ihr gleichgültig. Gott allein will sie gefallen. Ihre ganze Zeit widmet sie dem Gebet[2] und der Lesung der h. Schriften und beschäftigt ihren Geist mit guten und edlen Gedanken[3]. Sie lebt ganz ihrem religiösen Beruf. Dem Leib gestattet sie nur, was sie ihm nicht versagen könnte. Sie fastet[4] täglich, und wenn sie Nahrung geniesst, so genügt ihr die erste beste Speise, denn sie isst nicht der sinnlichen Lust zuliebe, sondern nur um sich vor dem Tode zu bewahren. Ebenso gönnt sie sich den Schlaf nur, wo sie nicht anders kann. Und selbst während der Körper Ruhe geniesst, wacht der Geist, der häufig in Träumen entweder Gelesenes wiederholt oder vom Schlafe Unterbrochenes fortsetzt oder Geplantes vollführt oder Auszuführendes voraussagt[5].

So rein wie den Leib bewahrt sie den Geist. Niemals ist ihr keusches Herz auch nur durch einen Hauch der Sünde befleckt worden. Wohl hat sie geboren. Allein was könnte keuscher sein als die, welche einen Körper ohne körperliche Berührung geboren hat[5]?

So gross wie ihre Reinheit war nur ihr Gehorsam und ihre Demut. In ihrer Antwort auf des Engels Rede nennt sie sich eine Magd des Herrn und wird nicht durch die plötzliche Verheissung übermütig[6]. Selig nennt sie sich, nicht durch eigenes Verdienst und durch eigene Tugend, sondern durch die Gnade Gottes, der in ihr Wohnung genommen hat[7]. Und selbst nachdem das grösste aller Wunder an ihr geschehen, dünkt sie sich ihrer Verdienste nicht sicher. Treuer als sonst löst sie vielmehr ihr Gelübde, erfüllt sie ihre religiösen Pflichten und wandelt gewissenhaft ihren geheimnisvollen Lebenslauf[8].

Wie aus einem glänzenden Spiegel leuchtete daher die wunderbare Gestalt der Keuschheit und die Schönheit der Tugend den Gläubigen aus dem Bilde Marias entgegen[9]. Alles, was sonst das Leben in der Askese nur vereinzelt bot, das schauten sie hier vereinigt: Maria war das verwirklichte Ideal der Keuschheit, der Weltverachtung, der Demut.

Doch selbst lediglich vom asketischen Standpunkt der Zeit aufgefasst und beurteilt, war Maria noch mehr als nur die vollendete Asketin. Sie war in der Tat die Anfängerin und Begründerin jener Lebensart, die den Geschlechtern des vierten Jahrhunderts als die höchste und vollkommenste galt. Denn während keiner der Alten es vermocht hatte, die Jungfräulichkeit zu wahren, war, seitdem die Blume der jungfräulichen Keuschheit geboren hatte, die Jungfrauschaft stark geworden in der Welt[10]. Maria war die Anfängerin

1) Ambrosius, de virginibus II, 2; Lehner S. 161 ff.
2) Aphraates, Homilie 3, 10; Lehner S. 154.
3) Ambrosius l. c.
4) Aphraates l. c.
5) Ambrosius, de virginib. II, 2.
6) Ambrosius, in Luc. II; Lehner S. 158.
7) Hieronymus, adv. Pelagian. I, 17; Lehner S. 164.
8) Ambrosius, de viduis 4, cf. Augustin, Sermo 51; Lehner 170.
9) Ambrosius, de virginib. II, 2.
10) Chrysostomus, De poenitentia Homil. 3, 3.

der Jungfräulichkeit[1]. Sie war die Wurzel, an der die Jungfrauen nunmehr wie jungfräuliche Sprösslinge hingen[2]. Aus ihrer unverletzten Jungfräulichkeit gingen die heiligen Jungfrauen hervor, die, die irdische Ehe verachtend, auch im Fleische Jungfrauen zu sein erwählt hatten[3]. Das Leben dieser Einen konnte daher nicht anders, denn als Muster und Vorbild für sie gelten[4]. Ihr Beispiel war es, das sie fortwährend zu eifriger Pflege der Reinheit aufrief[5], das sie aufmunterte, in ihrer Nachahmung jene Keuschheit, welche eine übernatürliche Vollkommenheit begründet, zu verwirklichen, schon auf Erden ein engelgleiches Dasein zu führen, von der Erde zum Himmel emporzusteigen, um als Jungfrauen ihr Teil zu bekommen mit der Jungfrau Maria[6].

Selbst dann wird aber das Band, welches die Jungfrauen mit ihrer Meisterin verbindet, nicht gelöst werden. Denn in jenem Himmel, in welchen Maria zum Lohn für ihre Jungfrauschaft erhoben worden ist, fährt sie fort, sich derer anzunehmen, die ihrem Beispiel gefolgt sind. Begleitet von dem Chor der Jungfrauen wird sie den jungfräulichen Seelen bei ihrem Eintritt in den Himmel entgegenkommen[7]. Sie wird sich ihnen nahen, sie umfangen und sie zum Herrn einführen mit den Worten: „Siehe, diese haben sich unversehrt und keusch meinem Sohne bewahrt". Und sie wird sie Gott empfehlen, wie einst Christus die Seinen dem Vater anbefohlen hat, damit sie sein möchten, wo sie ist[8].

Doch nicht bloss als Anführerin und Fürbitterin ist Maria im Himmel für diejenigen tätig, die ein jungfräuliches Leben geführt haben. Sie nimmt sich vielmehr aller derer an, die den Weg der Enthaltsamkeit wandern und nach der jungfräulichen Krone streben. Sie steht ihnen bei mit Rat und Tat. Ihre Hilfe hat bereits im dritten Jahrhundert Gregorius der Wundertäter erfahren, der in freiwilliger Armut[9] und von Jugend auf in einer seltenen Enthaltsamkeit lebte[10]. Denn als er von Gott die Offenbarung des frommen Glaubens erbeten hatte, den er als Bischof verkündigen sollte, erschien ihm Maria, nicht als Traumbild, sondern in Wirklichkeit, eine mehr als menschliche Erscheinung, strahlend von überirdischem Lichte, und befahl ihrem jungfräulichen Sohne, dem Evangelisten Johannes, der sie begleitete, Gregor die Geheimnisse der Frömmigkeit zu offenbaren[11]. In ähnlicher Weise hat Maria zu öftern Malen, und zwar in Gesellschaft der jungfräulichen Märtyrerinnen Agnes und Thekla, einen anderen in der äussersten Enthaltsamkeit lebenden Heiligen aufgesucht, um ihm durch diese Auszeichnung einen Beweis ihrer liebevollen Fürsorge zu geben: den h. Martin von Tours. Sie hat lange Stunden mit ihm verkehrt in hehrem Zwiegespräch, so dass selbst die Genossen des Heiligen, die an der Türe wachten, von Schauer und

1) Epiphanius, Haer. 78, 10; Lehner S. 99.
2) Athanasius, Comm. in Lucam ed. Bened. I p. 1270; Lehner S. 130.
3) Augustin, Sermo 191; Lehner S. 205.
4) Ambrosius, de virginib. II, 5.
5) Ambrosius, de institut. virginis 6.
6) Cyrill, Catech. XII, 34.
7) Hieronymus, ad Eustochium Ep. 22, 41.
8) Ambrosius, de virginib. II, 5.
9) Gregor. Nyss., Vita Gregor. Thaumat., Migne Gr. 46 p. 920 sq.
10) Ibid. p. 904.
11) Ibid. p. 911.

Staunen erfüllt erkannten, dass sich hier etwas Ueberirdisches zutrug[1]. In vollem Vertrauen konnten daher Enthaltsame, namentlich die Jungfrauen in ihrer Bedrängnis, sich an Maria wenden als an ihre natürliche Beschützerin. Als die keusche und Christus geweihte Jungfrau Justina[2] die Gefahr erkannt, die ihr seitens des nach ihrem Besitze lüsternen Magiers Cyprian drohte, hat sie ausser zu Gott und zu Christus auch zu Maria ihre Zuflucht genommen[3], gewiss nicht die einzige Jungfrau, die, wenn auch nicht bereits im dritten, so um so sicherer im vierten Jahrhundert, ihr Anliegen vor die Anfängerin und natürliche Beschützerin der Jungfräulichkeit gebracht hat.

1) Sulpicius Severus, Dialog. II, 13.
2) Gregor. Nazianz., Orat. 24, 9.
3) Ibid. 10 u. 11.

Zweites Kapitel.

Maria die Gottesgebärerin und ihre Stellung in der Heilsgeschichte.

Marias Verdienst an ihrer Erwählung. — Maria die Gottesgebärerin. — Daraus folgende Heiligkeit und Sündlosigkeit. — Der Glaube an Marias leibliche Himmelfahrt. — Marias Stellung in der Heilsgeschichte.

1. Jedenfalls liegen im vierten Jahrhundert mehr als nur die Anfänge einer Verehrung Marias als der vollendeten Asketin vor. Begünstigt von dem erstarkenden asketischen Zug der Zeit, der selbst gewöhnliche Büsser zu hohen himmlischen Ehren gelangen liess, hätte unter allen Umständen die Verehrung Marias sich dauernd in der Kirche eingebürgert. Vermöge ihrer höhern Reinheit und Tugend hätte Maria die Jungfrau alle anderen Asketen überflügelt und eine höhere Stellung als sie im Himmel erlangt. Dass sie sich aber nicht bloss über die Asketen, sondern selbst über die Märtyrer weit erhoben und eine Art von Mittelstellung zwischen der Sphäre der Gottheit und der Sphäre der himmlischen Heiligen erlangt hat, dass ihr Kultus zu dem verbreitetsten und bedeutendsten unter allen Heiligenkulten geworden ist, verdankt sie einer Reihe von Impulsen, die nicht dem Glauben an Maria die Jungfräuliche, sondern an Maria die Gottesgebärerin ihren Ursprung verdanken.

Diese neue, für die Geschichte der Marienverehrung ungleich wichtigere Gedankenreihe hat erst vom vierten Jahrhundert an eine wirkliche Bedeutung erlangt. Denn wie oft auch in früheren Zeiten die kirchlichen Schriftsteller sich mit der Jungfrauengeburt beschäftigen mochten, so hatten sie dieselbe noch niemals zur Verherrlichung Marias dienen lassen. Ebensowenig war für sie ein selbständiges Interesse an der Mutter des Herrn in jenen Parallelen im Spiel, die sie zu verschiedenen Malen zwischen Maria und Eva gezogen haben und in welchen sie dieser, welche durch ihren Unglauben und ihren Ungehorsam für das ganze Menschengeschlecht zur Ursache des Todes geworden, jene entgegengestellt haben, die durch ihren Glauben und ihren Gehorsam zur Ursache des Heiles geworden sei. Denn mit derartigen Ausführungen bezweckten sie in der Regel[1] nichts anderes, als die Ueberlegenheit des neuen Bundes über den alten zu illustrieren, nicht aber Maria als tätige

1) Mehr nur dem Ausdruck als dem Gedanken nach unterscheidet sich Irenaeus, Haer. I, 8; III, 22, bes. V, 19, von den Schriftstellern des dritten und beginnenden vierten Jahrhunderts, vgl. Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung, Studien und Kritiken 1886 S. 14 f.; Harnack, Dogmengeschichte I² S. 508.

Mitwirkerin beim Erlösungswerke darzutun. Die Tatsache, dass Maria Christus geboren, begründete in ihren Augen noch kein besonderes Verdienst. Dass Maria zur Mutter des Herrn geworden, war lediglich eine Gnade, die ihr zuteil geworden, und so gut wie sie hätte Gott jedwede andere Jungfrau bestimmen können, um seinen Sohn zu gebären. Noch galt Maria ja im Urteil der grossen Zahl als ein Wesen ohne bestimmte Individualität, ohne Tugenden, die sie sich selbst errungen und die aus diesem Grunde ihrer Person einen besonderen, höheren Wert vor Gott und Menschen verliehen hätten. Wenn noch eine spätere Zeit dafür gehalten hat, dass Maria ihre Mutterwürde nichts genützt, wenn sie nicht auch alle ihre Pflichten erfüllt[1] und Christum nicht noch glücklicher im Herzen als im Fleische getragen hätte[2], so war eine derartige Betrachtungsweise in noch viel höherem Grade für die früheren Geschlechter massgebend. Indessen, je fester seit dem dritten Jahrhundert die Vorstellung sich einbürgerte, dass Maria aus freiem Antrieb[3] das Leben einer strengen Asketin geführt; dass sie zur Erlangung und Bewahrung eines Zustandes der höchsten leiblichen und geistigen Reinheit die üblichen asketischen Zuchtmittel angewandt, Einsamkeit, Fasten, Schriftlektüre, fromme Betrachtung; dass sie in ihrem asketischen Berufe so fest gewurzelt gewesen, dass sie selbst nach der Geburt ihres Sohnes fortgefahren, in der Enthaltsamkeit zu leben; dass sie zudem alle Tugenden in sich vereinigt, die als die höchsten galten, Frömmigkeit, Demut, Gehorsam — desto mehr hörte sie auch auf, in den Augen der Gläubigen als ein unselbständiges Werkzeug in den Händen Gottes zu gelten. Es konnte nicht mehr als ein Zufall gelten oder als eine Tat der reinen Gnade angesehen werden, dass Gott Maria zu dem grossen Werk erwählt, das er durch sie vollbracht hatte. Diese Erwählung war vielmehr der Lohn, der ihr dafür zukam, dass sie sich vor allen anderen Weibern ausgezeichnet, dass sie sich höher erhoben als sie, dass sie, noch bevor der Fürst der Jungfrauen in der Welt erschienen war, sich als erste der Keuschheit gewidmet hatte und zur Anfängerin der Jungfräulichkeit in der Welt geworden war.

Bereits bei Origenes finden sich Anklänge an diese Betrachtungsweise. Die Worte des Evangelisten: „er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd“ glaubt er, da in der Schrift die Niedrigkeit ausdrücklich als eine Tugend gepriesen werde, so verstehen zu müssen, wie wenn es hiesse: er hat angesehen die Gerechtigkeit, die Mässigung, die Tapferkeit, die Weisheit, die Sanftmut, die Selbstgeringschätzung seiner Magd[4].

In verstärkter Tonart kehren derartige Gedanken zu öftern Malen bei den Vätern des vierten Jahrhunderts wieder. Wegen ihrer Demut empfing sie Christum, lehrt Aphraates[5]. Weil er an ihr sein Gefallen gefunden mehr als an allen Weibern, die er erschaffen, ist sie zu seiner Mutter geworden, bezeugt Ephraëm[6]. Sie war würdig, den Sohn Gottes zu gebären, schreibt Ambrosius[7]: es war der Sohn, den Gott ihr für ihre Tugend zuerteilt hat. Von

1) Chrysostomus, In Matth. homil. 44; Lehner S. 153.
2) Augustin, de sancta virginitate 3; Lehner 168.
3) Augustin l. c. und Sermo 290 und 225, 2; Lehner S. 167 f.
4) Origenes, Homil. 7 in Luc. (III, 939 sq. R.); Lehner S. 147 f.
5) Aphraates, Die Unterweisung von der Demut 4; Lehner S. 154.
6) Ephraem bei Zingerle, Ausgewählte Schriften des h. Ephraem von Syrien (1873) II S. 55.
7) Ambrosius, de virginib. II, 5.

so grosser Reinheit, bezeugt Hieronymus[1], war Maria, dass sie Mutter des Herrn zu sein verdiente. Und selbst Augustin[2] bekundet, dass, wenn es auch sehr viel gewesen, was Maria empfangen, es auch grosses gewesen, was sie verdient habe, dadurch dass sie heilig gewesen und durch ein Gelübde sich Gott als Jungfrau geweiht hätte.

2. Diese Betrachtungsweise brachte mit sich, dass man es der heiligen Jungfrau immer mehr als ein besonderes Verdienst anrechnete, Mutter des Herrn geworden zu sein. Dieses Verdienst musste aber den christlichen Geschlechtern umso grösser erscheinen, je höher sie von dem von Maria Geborenen dachten. Die dogmatische Entwickelung des vierten Jahrhunderts hat daher, dadurch dass sie die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater zur allgemeinen Anerkennung brachte, nicht wenig dazu beigetragen, das Ansehen Marias zu heben. Eine vielleicht noch höhere Bedeutung für die Geschichte der Marienverehrung als dem Konzil von Ephesus kommt aus diesem Grund dem Konzil von Nicaea zu. Mehr als Cyrill hat Athanasius für die künftige Grösse Marias getan.

Was die nicaenische Theologie für den Marienkultus bedeutet, erhellt bereits aus der neuen Bezeichnung, die sie für die Mutter Jesu in Aufnahme gebracht hat: aus der Bezeichnung „Gottesgebärerin". Bereits im Laufe des vierten Jahrhunderts hat sich dieses Wort, mit Ausnahme der arianischen Kreise, im Sprachgebrauch der Zeit fest eingebürgert[3]. Es verwenden dasselbe nicht bloss der Bischof Alexander[4], Athanasius[5], dessen Schüler, die Kappadocier, Ephraëm der Syrer und die späteren Alexandriner[6]; sondern selbst Semiarianer, wie Eusebius von Caesarea[7] und Cyrill von Jerusalem[8], Antiochener wie Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia[9], bedienen sich, mit Ausnahme dieses letztern[10] ganz unbefangen, des Wortes. Als die stehende Bezeichnung Marias setzt es bereits Kaiser Julian bei seinen christlichen Zeitgenossen voraus[11].

Wie früher die Bezeichnung „Jungfrau", so bildet seit den Zeiten der arianischen Kämpfe die Bezeichnung „Gottesgebärerin" wie das Programm der auf Maria bezüglichen Spekulation. Indem sie den Sinn des Wortes zu ergründen, seinen Inhalt zu realisieren suchen, lösen die Väter die in ihm umschlossenen Impulse und schaffen den dogmatischen Unterbau für den Marienkultus ihrer und der folgenden Zeiten.

---

1) Hieronymus, ad Eustochium Ep. 22; Lehner S. 164.
2) Augustin, Sermo 290; Lehner S. 167.
3) Münscher, Handbuch der christl. Dogmengeschichte (1809) III S. 56; Lehner S. 75.
4) Alexander, Epist. 1, 12 (Migne Gr. 18), wohl nach dem Vorgange des Origenes, der nach Sokrates, Hist. eccles. VII, 32, das Wort Θεοτόκος in seinem Kommentare zum Römerbrief gebraucht hat.
5) Am häufigsten hat Athanasius das Wort in seiner Oratio contra Arianos gebraucht: III, 14. 29. 33; IV, 32; aber auch in seinen übrigen Schriften kommt es vor, Lehner S. 75 f.
6) Stellen bei Lehner S. 75; dazu Basilius, In nat. Domin., Migne Gr. 31 p. 1468; Ephraem, Opp. syr. I p. 188; II p. 324; III p. 605.
7) Eusebius, Vit. Constant. III, 43.
8) Cyrill, Catech. X, 19.
9) S. Lehner S. 76.
10) Kihn, Theodor von Mopsuestia (1880) S. 40; Lehner S. 78.
11) Julian. ap. Cyrill., Contr. Jul. (Opp. ed Aubert T. VIII p. 262); Lehner S. 78.

Gewissermassen das Grundmotiv, das durch alle ihre Betrachtungen hindurchklingt, liegt ausgedrückt in den Worten Augustins, dass die Gebärerin ihren Erzeuger gebar, das Geschöpf seinen Schöpfer schuf. [1].

Vor diesem Wunder der Wunder stehen die christlichen Schriftsteller staunend, bewundernd, anbetend. Sie werden nicht müde, sich und den Ihren immer wieder zum Bewusstsein zu bringen, dass, der von Ewigkeit war, in die Jungfrau herniedergestiegen ist [2], dass der Schöpfer der Welt von einer Jungfrau empfangen und, der älter ist als die Schöpfung, als ein kleines Kind von ihr geboren wurde [3]. Vor allen andern findet Ephraëm der Syrer seine Lust daran, dies Wunder der Gottesgeburt auszudenken und in immer neuen Wendungen zu verherrlichen. Gott kam herab [4] und nahm in einem Mutterleibe seine Wohnung; das höchste Wesen zog einen menschlichen Leib an und wohnte neun Monate lang ohne Widerwillen im Mutterschosse. Gott ward Mensch, der Alte wurde ein Kind. Er war in Mariens Leib ein Kind, während zugleich die Erde seiner voll war [5]. Ihren Schöpfer hat Maria geboren, singt Damasus. Das sterbliche Herz hat in sich geborgen den Künstler des Pols; der Erfinder des Weltalls ward ein Teil des Menschengeschlechts, und unter dem Herzen lag er versteckt, er der umfasst den weit sich breitenden Weltkreis [6]. Nicht viel anders drückt Augustin sich aus: der Schöpfer des Weltalls wird im Weltall geboren, und der Lenker des ganzen Erdkreises wird von den Händen seiner Mutter getragen [7].

Im Mittelpunkt dieses Wunders steht aber für die Väter Maria. Sie war das Gefäss, das gewürdigt worden, den zu umschliessen, welchen Erde und Himmel nicht umschliessen wegen des Uebermasses seiner Herrlichkeit [8]. Sie war der Himmel, der Gott getragen; denn in sie hatte sich die allerhöchste Gottheit herabgelassen und in ihr gewohnt [9]. Sie war gewürdigt worden, des Fleisches geringe Hülle zu geben dem, der alles bekleidet [10]. Sie hatte Nahrung dem gegeben, der alles ernährt [11]. An ihrer Brust hatte der gesogen, welcher die Sterne regiert [12]. Sie war das geistige Paradies des zweiten Adam, die Werkstätte der Vereinigung der Naturen, der Festplatz des Erlösungsvertrags, das Brautgemach, in welchem sich das Wort mit dem Fleische vermählte, die in Wahrheit lichte Wolke, welche den über den Cherubinen Thronenden samt dem Körper getragen hatte [13].

Die Beurteilung Marias, die in diesen und ähnlichen Aussprüchen der christlichen Schriftsteller zu Tage tritt, hat eine Reihe schwerwiegender Folgen für die Marienverehrung nach sich gezogen.

1) Augustin, de symbolo II, 5.
2) Ambrosius, de virginib. I, 9.
3) Zeno Veron. (Migne Lat. 11), Tract. 8, 2.
4) Ephraem, Lobrede auf die Menschwerdung, Ausgew. Schriften übersetzt von Zingerle Bd. II, S. 51. 54; vgl. Hymni et Sermones ed. Lamy II p. 432. 550. 556. 558. 560. 616 u. ö.
5) Vgl. Hymni et Sermones II p. 619; Jakob von Sarug: Gedichte syrischer Kirchenväter S. 246.
6) Damasus bei Gallandi T. VI p. 345; Lehner S. 262.
7) Augustin, de symbolo IV, 4.
8) Epiphanius, Haer. 78, 8; Lehner 100.
9) Ephraem l. c. S. 55, vgl. Hymni etc. ed Lamy II p. 544. 550. 624.
10) Ephraem l. c. S. 46.
11) Ephraem l. c. S. 25; Hymni etc. II p. 622. 630.
12) Augustin, de Symbolo IV, 4; cf. Sermo 184, 2, Migne Lt. 18 p. 997.
13) Proclus, de laudibus s. Mariae; Lehner S. 215.

3. Die der Zeit nach erste Folgerung, die sie den Geschlechtern des vierten und fünften Jahrhunderts nahegelegt hat, bekundet sich in einer sehr bedeutsamen Steigerung der Vorstellungen von Marias sittlichem und religiösem Wesen, in der Annahme einer einzigartigen Heiligkeit ihrer Person. Eine derartige Annahme hatte dem dritten Jahrhundert noch ferngelegen [1]. Selbst Origenes, trotzdem er Maria sehr hohe geistige Vorzüge beilegt, hatte sie keineswegs für ein in religiöser Hinsicht vollkommenes Wesen gehalten. Maria hat in seinen Augen nicht den vollen Glauben gehabt [2]. Wie die Apostel ist sie beim Leiden des Herrn an ihm irre geworden. Das Schwert der Ungläubigkeit hat ihre Seele durchdrungen, von der Spitze des Zweifels ist sie getroffen worden. Auch für ihre Sünden ist Jesus gestorben [3]. Genau in derselben Weise urteilt noch im vierten Jahrhundert Basilius. Auch er sieht in dem Schwerte, von welchem Symeon spricht, den Zweifel, welcher Marias Seele durchbohren wird. So wenig wie Origenes nimmt er daher Maria von der Zahl derjenigen aus, für welche der Herr den Tod gekostet und die er in seinem Blute rechtfertigen musste [4]. Am nüchternsten hat jedoch Chrysostomus, als echter Antiochener, von Maria gedacht. Denn nicht bloss wirft er ihr gelegentlich der Verkündigung des Engels Mangel an Glauben vor und hält es für denkbar, dass sie, im Falle Gabriel sie nicht genügend über ihre beginnende Schwangerschaft aufgeklärt, Hand an sich selbst gelegt hätte, sondern er lässt sie zu Kapernaum Jesus lediglich aus Unverstand und unnützer Prahlerei rufen: sie wollte nämlich dem Volke zeigen, dass sie über ihren Sohn Macht habe und über ihn befehlen könne, indem sie sich nicht viel aus ihm machte [5].

Derartige Urteile waren nun zwar vereinbar mit der Auffassung Marias als der Christusgebärerin. Nicht aber vertrugen sie sich mit der Vorstellung, dass Maria „Gottesgebärerin“ gewesen. Wo immer man mit der Vorstellung Ernst machte, dass Gott selbst in Maria herabgestiegen, in ihr gewohnt und aus ihrer Substanz all das angenommen habe, was eine Mutter zur Geburt eines Menschen geben muss [6], hat man es immer mehr als eine Unmöglichkeit empfunden, dass die menschliche Kreatur, mit welcher Gott in eine so unmittelbare Berührung getreten, mit Sünde, sittlichen und geistigen Schwächen hätte behaftet sein können. Nicht nur dem Leibe, sondern auch dem Geiste nach musste die Gottesgebärerin rein und untadelig gewesen sein [7].

Heilig und gottähnlich nennt sie daher schon Athanasius [8], durch diese Bezeichnung sie jedenfalls weit über die gewöhnlichen Menschen erhebend. Für Gregor von Nazianz ist sie eine Jungfrau, die sowohl in Bezug auf die Seele als den Körper zum voraus vom heiligen Geist gereinigt gewesen ist [9]. Nach Theodotus hat Gott Maria eben so fehllos und untadelig gebildet wie einst die Eva und hat ihr Inneres heilig ausgeschmückt zum Aufenthalt der

1) S. Lehner S. 145.
2) Origenes, In Luc. hom. 20; Lehner S. 150.
3) Origenes, In Luc. hom. 17 (III, 952 R.); Lehner S. 150 f.
4) Basilius, Epist. 259; Lehner S. 152.
5) Chrysostomus, In Matth. homil. 4 und 44; Lehner 152 f.
6) Hilarius, de fide X, 16.
7) S. Livius, The blessed Virgin in the fathers of the first six centuries (1893) S. 208 ff.
8) Athanasius, Fragm. Comment. in Luc., Opp. ed. Bened. I p. 1270; Lehner 188.
9) Gregor. Naz., Orat. 45 in sanctum Pascha 9 (Migne Gr. 36, 633).

Seele[1]. Ambrosius nennt sie die unversehrte Jungfrau, die Jungfrau, die durch die Gnade von jedem Makel der Sünde frei ist[2]. Noch mehr will es besagen, dass Augustin seinem Gegner Pelagius nicht glaubte widersprechen zu dürfen, der behauptete, die fromme Liebe müsse annehmen, dass die Mutter unseres Herrn und Heilandes ohne Sünden gewesen sei. Ausdrücklich nimmt er die heilige Jungfrau Maria aus der Zahl der Sünder aus. Wegen der Ehre Gottes könne sie gar nicht in Frage kommen, wenn es sich um die Sünde handle. Denn wir wissen, dass ihr mehr Gnade als allen übrigen Menschen zuteil geworden ist, um die Sünde in jeder Hinsicht zu besiegen, da sie verdient hat, denjenigen zu empfangen und zu gebären, von welchem bekannt ist, dass er keine Sünde getan hat[3]. Noch entschiedener als die Theologen griechischer und lateinischer Zunge sind die Syrer für die Sündlosigkeit Marias in die Schranken getreten. Für Ephraëm war Maria so unschuldig wie Eva vor dem Falle[4]. Ja weit mehr: der Herr und seine Mutter sind für ihn die einzigen, welche in jeder Beziehung ganz schön sind; denn an dem Herrn war kein Flecken und an seiner Mutter kein Makel[5]. Rabulas verherrlicht Maria als die demütige, die allein in jeder Beziehung heilig war[6]. Am eingehendsten unter allen Syrern hat sich jedoch Jakob von Sarug mit der Heiligkeit Marias befasst[7]. Wennschon einer spätern Zeit als die bereits angeführten Zeugnisse entstammend, verdienen seine Ausführungen an diesem Ort erwähnt zu werden, weil aus ihnen besser noch als aus den Worten Augustins die Motive erhellen dürften, welche die christlichen Denker zur Statuierung einer besondern Heiligkeit Marias vermocht haben. Einen Beweis dafür, dass niemand heiliger gewesen ist als Maria, sieht Jakob von Sarug zunächst darin, dass Gott sie erwählt hat. Nur deshalb, in der Tat, weil Maria das demütigste unter allen Menschenkindern gewesen, die Demut aber den Gipfel aller Vollkommenheit bildet, nur weil sie die einzig reine und makellose war, über allem Bösen erhaben, weil auch nicht die leiseste Lust sich in ihrem Herzen regte, dasselbe vielmehr nur von Liebe zu Gott erfüllt war, hat Gott Maria als den allerreinsten Tempel des ganzen Erdkreises auserwählt, in ihm zu wohnen, nämlich in ihrem reinen, durch Jungfräulichkeit und der Heiligkeit würdige Gesinnung geschmückten Schosse[8]. Hätte auch nur ein Flecken oder Fehler ihre Seele verunziert, wäre eine andere reiner und sanfmütiger als Maria gewesen, hätte es eine vollkommenere, reinere und heiligere Seele als die ihre gegeben, so würde er jene erwählt

---

1) Theodotus: Gallandi T. IX p. 460; Lehner S. 212.

2) Ambrosius, Expos. in psalmum 118; Lehner S. 161.

3) Augustin, de natura et gratia 36; Lehner 170. In welchem Sinn dieser Satz zu limitieren, zeigt Augustin, In Psalm. 34 sermo 2, 3: Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, Christus propter delenda peccata. Vgl. Harnack, D.-Gesch. III S. 211.

4) Ephraem, Opera syr. II p. 327; Bickell, Ausgew. Gedichte syrischer Kirchenväter (1872) S. 235.

5) Ephraem, Carmina Nisibena ed. Bickell p. 122; Bickell, Zeitschrift für kath. Theol. 1880 S. 149.

6) Rabulas in: Ephraemi, Rabulae, Balaei opera selecta ed. Overbeck p. 362; Bickell, Ausgew. Schriften syrischer Kirchenväter (1874) S. 260.

7) Jakob von Sarug, Gedichte über die selige Jungfrau und Gottesmutter Maria in: Abbeloos, De vita et scriptis s. Jacobi (1867) p. 203 ff.; Bickell, Ausgew. Gedichte S. 228 ff.

8) Jakob a. a. O. S. 233.

und diese aufgegeben haben[1]. Doch bildet die Heiligkeit, die Maria sich selbst erworben, in den Augen des syrischen Theologen noch keine genügende Ausrüstung der Jungfrau für die Gottesgeburt. Damit er einen reinen sündlosen Leib von ihr empfinge, reinigte vielmehr Gott Maria durch den h. Geist, bevor er in sie einging. Der h. Geist heiligte und reinigte sie, befreite sie von der Schuld ihrer Mutter Eva und machte sie eben so rein, lauter und gesegnet, wie Eva vor ihrer Unterredung mit der Schlange gewesen war. Er stellte sie auf jene Stufe, auf welcher Eva und Adam vor ihrem Sündenfalle standen, und wohnte alsdann in ihr[2].

Aus diesen und derartigen Stellen folgt nun zwar keineswegs, dass Maria ihren Verehrern als ein absolut sündloses Wesen gegolten hat[3]. Immerhin beweisen sie, dass man sie für frei von jeder aktuellen Sünde angesehen und ihr als einem Wesen von ganz einzigartiger religiöser und sittlicher Vollkommenheit die höchste denkbare Ehrenstellung in der Menschheit zugewiesen hat.

4. Wie den Glauben an Marias Sündlosigkeit, hat die Vorstellung von Maria als der Gottesgebärerin den Glauben an die Verherrlichung ihres Leibes und an dessen Aufnahme in den Himmel nach sich gezogen. Zwar hat dieser Glaube in der alten Kirche nicht dieselbe Bedeutung erlangt wie der an die Sündlosigkeit Marias; auch hat er sich nicht mit derselben Leichtigkeit wie jener in allen Kreisen einzubürgern vermocht. Er hing eben mit der Heilsgeschichte nur lose zusammen, bildete nicht eine Voraussetzung der Gottesgeburt, sondern nur deren, wenn auch als unabweisbar erachtete Folge, diente nicht zur Wahrung der Würde Gottes, sondern nur zur Erhöhung der Dignität Marias. Zudem war er genötigt, mit Vorstellungen sich abzufinden, die, weil sie der irdischen Sphäre angehörten, sich weniger fügsam erwiesen als die Gebilde der dogmatischen Spekulation. Immerhin hat er vom fünften Jahrhundert an, zumal im Orient, wo er aufgekommen ist, eine immer weitere Verbreitung gefunden und sein Teil zur Förderung des Marienkultus beigetragen.

Wenn der Glaube an die Verherrlichung des Leibes Marias im Orient aufgekommen ist und sich dort am leichtesten und schnellsten verbreitet hat, so

1) Ibid. S. 232. 235.

2) Ibid. S. 242.

3) Doch liegt eine unverkennbare Annäherung an diese Vorstellung vor in einer syrischen Bearbeitung der Legende von Marias Heimgang, in einer Handschrift überliefert, die der Herausgeber Wright im Journal of the sacred Literature VI, 1865 p. 417 dem sechsten Jahrhundert zuweist. L. c. p. 3: Ipsa autem beata Virgo sancta erat et a Deo electa, ex quo tempore erat in utero matris suae, et proinde nata est ex matre sua gloriose et sancte. Porro se ipsam purificavit (mundam servavit) ab omnibus pravis cogitationibus, ut digne susciperet Christum Dominum suum ad ipsam venturum, qui per suam ex ipsa nativitatem mundum crediturum in eum vivificaret (Abbeloos, de vita et scriptis s. Jacobi 1867 p. 194). Aus dem Bestreben, Maria zu einem absolut sündlosen Wesen zu gestalten, erklärt sich das Aufkommen der Vorstellung, die sowohl Andreas Cretensis, Canon in b. Annae conceptionem (Migne Gr. 97 p. 1313), als auch das Menologium Basilianum (Migne Gr. 117 p. 136) bekämpfen, dass Maria χωρὶς ἀνδρός gezeugt worden sei. Doch findet sich nirgends der bestimmt formulierte Glaube an die unbefleckte Empfängnis Marias (s. Jakobi, Zur Gesch. des griech. Kirchenliedes, Zeitschr. f. K.Gesch. V S. 247; Benrath a. a. O. S. 81). — Die Marienverehrung auf griechischem Boden konnte übrigens dieses Glaubens entbehren. Anders im Abendland, dessen Erbsündenlehre nicht bloss die Dignität der Gottesgebärerin zu beeinträchtigen, sondern noch die absolute Sündlosigkeit ihres Sohnes zu gefährden schien.

liegt dies nicht zuletzt daran, dass er vielen als eine einfache Konsequenz der griechischen Heilslehre, so wie dieselbe namentlich im vierten Jahrhundert ausgebildet worden ist, erscheinen mochte. Denn wer dafür hielt, dass die Menschwerdung Gottes die Vergottung der ganzen an diese Tatsache glaubenden Menschheit nach sich ziehe, konnte nur schwer den Gedanken abweisen, dass in ungleich höherem Masse als die einfachen Christgläubigen dasjenige Wesen der Vergottung teilhaftig geworden sei, das tatsächlich mit der Gottheit verbunden gewesen, in dem der leibhaftige Gott gewohnt, das er mit seinem Wesen erfüllt und seiner Kraft durchdrungen hatte. Bereits Athanasius hat denn auch dem Gedanken Ausdruck verliehen, dass der Logos den Leib Marias geheiligt habe [1]. Doch erst der Syrer Ephraëm hat auch hier wieder unumwunden alle Folgerungen gezogen, die sich seinem Denken aus der Tatsache ergaben, dass Gott der allerhöchste in der Jungfrau seine Wohnung genommen hatte [2]. Nicht bloss eine königliche Burg ist in seinen Augen Maria dadurch geworden, dass der König in ihr gewohnt, nicht bloss ein Allerheiligstes dadurch, dass der Hohepriester in sie eingetreten [3]; sondern infolge des Umstandes, dass der Gottheit Feuer sie erfüllt, ohne die Glieder ihres Leibes zu verbrennen [4], ist sie zu einem neuen Geschöpf, zu einer neuen Kreatur geworden. Weil Gott das Kleid seiner Mutter angenommen, hat sie sich in seine Herrlichkeit gekleidet [5].

In dem Masse, in dem derartige Vorstellungen über den Leib Marias sich eingebürgert, haben sie bewirkt, dass das Empfinden der Gläubigen sich vor der Vollziehung des Gedankens sträubte, dass jener Leib, den Maria in einzigartiger Weise durch ihre unerreichbare Keuschheit geheiligt und der zumal den ewigen Gott, die Quelle alles Lebens, umschlossen, dem Los alles Fleisches anheimgefallen [6], in Verwesung geraten und den Würmern zum Frasse geworden sei.

Wohl hat die Scheu vor einer derartigen Annahme erst in späterer Zeit ihren vollen Ausdruck in der christlichen Literatur gefunden. Allein dass sie bereits auf das Denken und Empfinden früherer Zeiten eingewirkt hat, erhellt in unzweideutiger Weise aus der auffallenden Zurückhaltung, welche die christliche Ueberlieferung, selbst noch des vierten Jahrhunderts, in Bezug auf den Ausgang Marias beobachtet hat. Es kann in der Tat nicht Sache des Zufalls sein, dass, während die christlichen Geschlechter mit seltenem Eifer sich mit dem Lebensende beinahe sämtlicher in der evangelischen Geschichte erwähnter Persönlichkeiten beschäftigten und nicht ruhten, bevor sie die gespanntesten Forderungen der Neugierde befriedigt hatten, während sie anderseits mit einer Findigkeit sondergleichen Märtyrergräber entdeckten, so viele sie gerade brauchten, und selbst in den Besitz der Gebeine von Propheten und Patriarchen sich zu setzen wussten, sie das Lebensende Marias stets ausserhalb des Kreises ihrer Erfindungen gelassen haben. Zu keiner Zeit scheinen sie auch nur einen Versuch gemacht zu haben, Reliquien des Leibes der Mutter des Herrn zu

1) Athanasius, Oratio de humana natura a Verbo assumpta 17.
2) Ephraem, Ausgew. Schriften II S. 43.
3) Ephraem, ibid. II S. 46.
4) Ephraem, ibid. II S. 51, vgl. Hymni ed. Lamy II p. 530. 622 u. ö.
5) Ephraem, Ausgew. Schriften II S. 43.
6) Vgl. Modestus, In dormit. s. Mariae 7 (Migne Gr. 86); Missale Gothicum: Muratori, Liturgia romana vetus II p. 546.

erlangen, die doch als Teile jener Bundeslade, die Gott neun Monate lang umschlossen, ungleich höhere und wirksamere Kräfte in sich hätten enthalten müssen, als jene Erde, welche der Herr nur flüchtig berührt, oder selbst jenes Kreuz, an welchem er nur kurz gehangen hatte.

Welcher starken Zurückhaltung noch am Ende des vierten Jahrhunderts das christliche Volk sich in Betreff des Lebensendes Marias beflissen hat, zeigt vielleicht am deutlichsten das Beispiel des Epiphanius. In der ausdrücklichsten Weise bezeugt derselbe[1], dass zu seiner Zeit niemand den Ausgang Marias kannte, so dass er selbst nicht zu entscheiden wagt, ob Maria gestorben oder nicht gestorben, ob sie begraben oder nicht begraben worden, ob sie getötet worden oder wo sie geblieben sei, und dies um so weniger, als es Gott möglich sei, alles zu tun, was er wolle. Allein aus seinen Andeutungen erhellt gleichfalls, dass diese Ungewissheit nicht mehr lange andauern wird. Denn wenn er auch zu seiner Beruhigung den Grund des so auffallenden Schweigens von Schrift und Ueberlieferung über den Ausgang Marias darin glaubt finden zu dürfen, dass das spätere Leben Marias so ganz und gar himmlisch und wunderbar gewesen, dass die Menschen seine Darstellung nicht hätten ertragen können, so hält ihn diese Erkenntnis nicht davon ab, sich über den Ausgang Marias seine eigenen Gedanken zu machen.

Wie Epiphanius, so haben aber seit dem Ende des vierten Jahrhunderts viele andere Gläubige sich über den Ausgang der Gottesgebärerin ihre eigenen Gedanken gemacht. Und zwar dürften sie eine Direktive und einen Halt für ihr Denken sowie eine Bestätigung für das Ergebnis, zu welchem dasselbe gelangte, an einer biblischen Stelle gefunden haben, die auch Epiphanius besonders bedeutungsvoll erschienen war und die er aus diesem Grund in seine Erörterungen des Ausgangs Marias verwoben hatte. In der Offenbarung Johannis, sagt er[2], heisse es, dass der Drache sich auf das Weib stürzte, welches ein Knäblein geboren hatte, und es wurden ihr Adlersflügel gegeben, und sie wurde in die Wüste entrückt, damit sie der Drache nicht ergreife. Vielleicht könne das an Maria erfüllt sein. Bestimmter noch als Epiphanius haben andere Gläubige in dem Weib der Apokalypse, das von dem Drachen verfolgt wird, die Jungfrau Maria erkennen zu müssen geglaubt. Augustin setzt diese Deutung als die herkömmliche, jedenfalls als die seinen Zuhörern bekannte voraus[3]. Sobald man aber dieses Bild der Offenbarung auf Maria bezog und in ihm eine Andeutung über deren Lebensende suchte, konnte man mit genügender Sicherheit aus ihm herauslesen, was man in ihm zu finden wünschte. Denn wenn es in der betreffenden Stelle heisst, dass dem Weibe, nachdem es das Knäblein geboren hatte, die zwei Flügel des grossen Adlers gegeben wurden[4], so lag für die zeitgenössische Exegese keine besondere Schwierigkeit darin, die also Beflügelte von dem Orte, an dem sie eine Zeit gepflegt worden, emporsteigen zu lassen zu ihrem Kinde, das weggenommen worden war zu Gott und zu seinem Thron[5].

Die Vorstellung einer leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ent-

---

1) Epiphanius, Haer. 78, 11. 12. u. 24; Lehner 243 f.
2) Epiphanius, ibid. 11.
3) Augustin., de Symbolo IV, 1.
4) Apokal. 12, 13. 14.
5) Ibid. 12, 6.

hielt übrigens nichts, woran das religiöse Denken und Empfinden der Zeit hätte Anstoss nehmen können. Die Himmelfahrt war eine Auszeichnung, die nicht bloss Christus zugekommen, sondern deren vor ihm mehrere Gottesmänner gewürdigt worden waren[1]. Vor allen anderen Henoch und Elias. Dieses letztern hat denn auch bereits Epiphanius bei seiner Erörterung der Frage nach dem Lebensende Marias in bedeutungsvoller Weise gedacht[2], während Ephraëm beide alttestamentlichen Gottesmänner mit Adam und Eva in Parallele gebracht hat. In das Paradies, aus welchem zwei Menschen vertrieben worden, seien zwei andere eingegangen, der eine, weil er sich ausgezeichnet durch seine Keuschheit, der andere durch seine Heiligkeit[3]. In wie viel höherem Masse als ein Henoch und Elias musste aber bei einer derartigen Betrachtungsweise Maria als der leiblichen Aufnahme in den Himmel würdig erscheinen, sie, die an Keuschheit und Heiligkeit alle Menschen übertroffen, ganz abgesehen davon, dass als Gegentypen zu Adam und Eva sich niemand in dem Masse eignete wie Maria und Christus. Aber auch an Moses' Himmelfahrt haben viele Christen auf Grund der über dieses Ereignis berichtenden Apokalypse geglaubt, um so mehr als sie meinten annehmen zu müssen, Moses sei nicht gestorben, da es in der Schrift heisse, sein Grab finde sich nirgends[4]. Aehnlich hat wohl auch die Schrift von Jesajas Himmelfahrt dazu beigetragen, den Gedanken an die Möglichkeit der Aufnahme besonders bevorzugter Menschen in den Himmel im christlichen Volk zu verbreiten.

Noch mehr jedoch als die Geschichte der Himmelfahrt der Frommen des alten Bundes dürfte die Legende von dem wunderbaren Ausgang des Apostels Johannes, dessen Epiphanius gleichfalls bereits in seiner Erörterung des Endes der Maria gedacht hat[5], den Gedanken an die leibliche Aufnahme der Gottesgebärerin in den Himmel begünstigt haben[6]. Dieser Legende[7] zufolge hatte der Apostel, durch eine Erscheinung Christi belehrt, dass er am kommenden Sonntag mit seinem Herrn vereinigt werden würde[8], an besagtem Tage seine Jünger um sich versammelt und ihnen sein bevorstehendes Ende verkündigt. Er war sodann mit ihnen vor die Stadt gezogen und hatte sich von ihnen ein Grab herstellen lassen. In dessen Nähe hatte er abermals gebetet, Christus als den Retter der Seelen und Befreier von der teuflischen Gewalt gepriesen und einen Rückblick auf sein Leben geworfen mit besonderer Hervorhebung der Gnade, die ihm verliehen worden, unbefleckt und jungfräulich geblieben zu sein[9]. Als er geendet, hatte ihn eine Stunde lang ein so glänzendes Licht umstrahlt, dass kein Auge es zu ertragen vermochte.

1) Cyrill. Hieros., Catech. XIV, 25.

2) Epiphanius, Haer. 79, 5: Ἠλίας ἐκ μητρὸς παρθένος καὶ οὕτω μένων εἰς τὸ διηνεκὲς, καὶ ἀναλαμβανόμενος, θάνατον δὲ οὐχ ἑωρακώς.

3) Ephraem, Opera syr. II p. 324.

4) Augustinus, In Johannis ev. Tract. 124, 2.

5) Epiphan., Haer. 79, 5. Vgl. Ps.-Hieron., Ep. ad Paulam 2 (Migne Lt. 30): es wird behauptet, Mariam jam resuscitatam, et beata cum Christo immortalitate in coelestibus vestiri. Quod et de beato Joanne evangelista ejus ministro, cui virgini a Christo virgo commissa est, plurimi asserunt, quia in sepulcro ejus (ut fertur) nonnisi manna invenitur; quod et scaturire cernitur.

6) S. Scheeben. Handb. d. kathol. Dogmatik III (1882) S. 573, cf. 571.

7) S. Lipsius, Die apokr. Apostelgg. I S. 490 ff.

8) Abdias, de historia apostolici certaminis V, 22, s. Lipsius a. a. O.

9) Abdias l. c. 23; Lipsius S. 491. 539.

Darauf hatte er sich in das Grab gelegt und den Geist aufgegeben. Als aber die Jünger am andern Morgen zum Grabe gekommen waren, hatten sie nicht mehr den Leib des Apostels, sondern nur dessen Sandalen gefunden[1], ein offenbarer Beweis dafür, dass der Apostel in wunderbarer Weise in den Himmel entrückt worden war[2].

Trotz ihres gnostischen Ursprungs[3] scheint sich die Legende vom Abscheiden des Johannes einer nicht geringen Verbreitung[4] erfreut zu haben. Jedenfalls ist sie in den Kreisen, in welchen die Sage von Marias leiblicher Aufnahme in den Himmel entstanden ist, bekannt gewesen und hat so auf das Aufkommen und die Gestaltung dieser Sage einen nicht geringen Einfluss ausgeübt.

Zunächst hat sie als Antrieb zur Nachahmung gewiss in ungleich höherem Mass gewirkt als die Geschichte der Himmelfahrt der alttestamentlichen Heiligen. Denn sie legte den Verehrern Marias den Gedanken nahe, dass, wenn der Herr einen seiner Jünger eines wunderbaren Ausgangs deshalb gewürdigt, weil er ihn lieb gehabt, weil derselbe an seinem Busen gelegen, weil er die Keuschheit unverletzt bewahrt, er nicht umhin gekonnt, dieselbe Ehrung derjenigen zuzuwenden, die seine Mutter gewesen, in deren Schoss er gewohnt und die rein und jungfräulich geblieben war bis zu ihrem Ende. An Würde durfte die jungfräuliche Mutter ihrem jungfräulichen Pflegesohn nicht nachstehen.

Als es sich sodann für die Verehrer Marias darum handelte, diese Empfindung in einer historischen Form zum Ausdruck zu bringen, hat die johanneische Legende ihnen nicht bloss eine Reihe vortrefflicher Motive nahegelegt, sondern ihnen noch gewissermassen eine Grundlage dargeboten, auf welcher sie ihr Gebilde aufführen konnten.

Im engen Anschluss an die johanneische Legende ist denn auch die Legende von Marias Heimgang[5] zu stande gekommen. Nur dass, entsprechend der höheren Dignität Marias, die Geschichte derselben noch mehr ins Reich des Wunderbaren erhoben wurde, als dies für Johannes geschehen war.

Nicht anders als der Johannes der Legende weiss auch Maria infolge einer ihr gewordenen himmlischen Offenbarung, dass die Stunde ihres Abscheidens von der Welt, ihres Heimganges nahe ist[6]. Mit denselben freudigen Gefühlen, die nur durch die Furcht vor den dämonischen Mächten, welche der vom Körper geschiedenen Seele nachstellen, etwas gedämpft werden[7], erwarten beide ihr Ende. Wie um den sterbenden Johannes dessen Jünger, so versammeln sich um Maria die Apostel, um ein letztes Mal die Mutter des Heilands zu grüssen und Zeugen ihres wunderbaren Ausgangs aus der Welt zu sein. Wie Johannes mit seinen Jüngern, so unterhält auch Maria sich mit den Aposteln[8].

---

1) Lipsius S. 492. 498 f.

2) Lipsius S. 499 f. Die Beweise für die Ursprünglichkeit dieses Abschlusses der Legende s. S. 494 ff.

3) Lipsius S. 533 ff.

4) Lipsius S. 489 f., cf. 445.

5) Siehe Exkurs III, woselbst auch die Erklärung der in den folgenden Anmerkungen angewandten Siglen.

6) L 2 p. 125; G 1 p. 96; S 1 p. 19; Kopt. p. 35. 92 ff.

7) Vgl. die betreffenden Stellen aus der johanneischen Legende bei Lipsius I S. 540.

8) L 2 p. 128; G 1 p. 97 sqq.

Auch sie dankt Gott für die Gnade, die sie im Leben erfahren, und betet für diejenigen, welche sie im Begriffe steht zu verlassen[1]. Wenn Johannes im Augenblick seines Ablebens von himmlischem Licht umflossen wird, so umstrahlt die sterbende Maria überirdischer Lichtglanz. Ihr Angesicht leuchtet heller als das Licht. Und selbst nachdem sie ihre Seele ausgehaucht hat, geht noch Licht von ihrem Körper aus[2]. Es ist derselbe Tag — ein Sonntag, ein Erinnerungstag an die Auferstehung des Herrn —, an dem sie beide aus dem Leben scheiden[3]. Wie die Jünger den Johannes, so geleiten die Apostel die Jungfrau zum Grabe und bestatten sie. Wie jene gewinnen sie die Ueberzeugung, dass das Grab seine Beute nicht behalten habe, sei es, dass sie die Versetzung des Leibes in den Himmel mit eigenen Augen oder in Visionen schauen oder aber aus der Tatsache erschliessen, dass sie das Grab leer gefunden.

So wenig wie die ursprüngliche Fassung lassen sich Ort und Zeit der Entstehung der Legende von Marias Heimgang, zumal auf Grund der bis jetzt bekannt gewordenen Bearbeitungen, mit Sicherheit feststellen[4]. Indessen da bereits das sog. Gelasianische Bücherverzeichnis eine gewisse Verbreitung der Legende im Abendlande voraussetzt[5], da andererseits eine syrische Handschrift, die in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts zurückreichen dürfte, die Legende in einer Form bietet, die sich als Bearbeitung eines, gewiss um ein paar Jahrzehnte ältern Originals erweist, so kann als späteste Zeit für die Entstehung der Legende nur der Beginn des fünften Jahrhunderts in Betracht kommen. Ebenso hat es eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass Syrien ihre Geburtsstätte gewesen ist[6]. Denn seit dem vierten Jahrhundert hat Syrien

1) G 1 p. 108; Arab. p. 81, cf. S 2 p. 151.
2) L 2 p. 129 und 130; G 1 p. 109; Arab. p. 83; Kopt. p. 60. 77.
3) L 1 p. 117; G 1 p. 37; Arab. p. 75.
4) Noch weniger kann zu demselben Zwecke dienen die viel umstrittene Stelle bei Dionysius Areopagita, De divinis nominibus III, 2. Denn selbst im Falle diese grosse Parenthese echt sein sollte (hierüber, im Anschluss an Langen, Die Schule des Hierotheus, in der Berner internat. theol. Zeitschr. 1893 und 94: Draeseke, Dionysische Bedenken, Stud. u. Krit. 1897 S. 384 f.), liesse sich ihr kein sicherer Beweis für das Vorhandensein der Legende zur Zeit der Abfassung der Dionysischen Schriften entnehmen. Und zwar weil die LA. σώματος, welche allein eine Deutung der Stelle auf Maria zulässt, keineswegs als eine durchaus gesicherte gelten kann. Wohl bieten die bis jetzt verglichenen griechischen Handschriften — allerdings nicht mehr als neun auf nahezu hundert (Draeseke, Patristische Untersuchungen 1889 S. 34) die LA. σώματος, und dass dieselbe sehr weit zurückreicht, zeigen die syrischen Uebersetzungen (Draeseke, Stud. u. Krit. S. 385). Allein dass die LA. σήματος in einer Handschrift gestanden haben muss, die älter war als irgend eine der uns bis jetzt bekannten, nämlich in der Handschrift, die Kaiser Michael der Stammler dem König Ludwig im Jahre 827 überreichen liess, die also „gewiss eine sehr sorgfältige und nach den besten Exemplaren gefertigte" war, zeigen die Worte des Abtes Hilduin (besprochen bei Hipler, Dionysius der Areopagite 1861, bei Draeseke, Patr. Unters. S. 33 f.).
5) Die Notitia librorum apocryphorum, qui nullatenus a nobis recipi debent, führt sie an als liber, qui appellatur ‚transitus sanctae Mariae' (bei Preuschen, Analecta 1893 S. 154). Dass hiemit die lateinische Bearbeitung der Legende, die Gregor von Tours, de gloria mart. I, 9 benützt zu haben scheint (bei Tischendorf Transitus B), gemeint sei, ist möglich, aber bei der grossen Zahl der in der Notitia angeführten griechischen Apokryphen keineswegs sicher.
6) Nicht aber Palästina. Denn dass die Sage in Jerusalem fremder Import gewesen ist, erhellt aus der späten Entdeckung des Grabes der Gottesgebärerin. Anders Nirschl, Das Mariengrab zu Jerusalem, Der Katholik 1895, II S. 154 ff. 246 ff. 324, vgl. Fonk, Das Grab der Gottesmutter (zu Ephesus), Stimmen aus Maria Laach 1897, S. 143 ff. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts war dieses Grab noch unbekannt. Denn Leo von Rom führt es in seinem Briefe vom Jahre 454 an Bischof Juvenal von Jerusalem (Epist. 110, 1 f.) nicht unter den von ihm aufgezählten h. Orten an (Tille-

einen ungemein regen Anteil am Betrieb der Marienverehrung genommen. In der überschwänglichsten Weise haben von Ephraëm an die syrischen Schriftsteller Maria verherrlicht. Auch bezeugen die bis jetzt aufgefundenen fünf verschiedenen Bearbeitungen, welche die Legende in der syrischen Literatur gefunden hat, das grosse Interesse, welches die syrische Christenheit an der Geschichte von Marias Ausgang genommen hat. Noch mehr jedoch will es besagen, dass vor allen anderen Kirchen die syrische das Fest von Marias Heimgang gefeiert hat, und zwar genau an dem Tag, den die gesamte Kirche später als Tag der Himmelfahrt der Jungfrau adoptieren sollte[1]. Schliesslich scheint das häufige Vorkommen von Räucherungen, zumal in einigen Bearbeitungen der Legende[2], auf Syrien zu weisen, da bereits im vierten Jahrhundert der Weihrauch eine sehr bedeutende Rolle bei den kultischen Verrichtungen der Syrer gespielt hat[3].

Es sei dem wie immer. Jedenfalls bestand um die Mitte des fünften Jahrhunderts die Legende von Marias Heimgang bereits in syrischer und wohl auch in griechischer Bearbeitung und begann von dieser Zeit an, sich in immer weiteren Kreisen einzubürgern.

Diese Einbürgerung hat sich jedoch viel langsamer vollzogen als früher die des Protevangeliums. Denn wenn auch die zahlreichen Bearbeitungen, welche die Legende erfahren hat, auf eine weite Verbreitung und grosse Beliebtheit derselben in gewissen Kreisen schliessen lassen, so haben dafür die offiziellen Vertreter und Leiter der Kirche anfangs ihr gegenüber eine um so grössere Zurückhaltung beobachtet.

In der Art dieser Zurückhaltung bestand jedoch ein nicht unwesentlicher

---

mont I, 1 p. 285). Ja noch Theodosius kennt in dem um 520—530 geschriebenen De situ terrae sanctae (ed. Gildemeister, 1882, p. 21) nur eine Marienkirche im Tale Josaphat, nicht auch das Grab Marias. Ein Grab Marias scheint auch Antoninus Placentinus, der im letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts Palästina bereist hat (Itinerarium ed. Gildemeister 1889, p. XVIII), nicht gekannt zu haben; denn er bemerkt ziemlich skeptisch und verworren: in valle (Gethsemane) est basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum eius fuisse, in qua de corpore sublatam fuisse. Erst der Breviarius de Hierosolyma (bei Gildemeister, Theodosius etc. p. 33 sqq.), dessen Abfassungszeit ins sechste Jahrhundert, jedenfalls vor das Jahr 614 fällt (Gildemeister S. 13) führt unter den Merkwürdigkeiten Jerusalems an: basilica Sanctae Mariae et ibi est sepulchrum eius (p. 35). Dass jedoch das Grab im Laufe des sechsten Jahrhunderts zu einem gewissen Ansehen gelangt ist, zeigt der Brief des Ps.-Hieronymus ad Paulam 2: monstratur sepulcrum eius cernentibus nobis usque ad praesens in vallis Josaphat medio . . . ubi in eius honore fabricata est ecclesia . . . in qua sepulta fuisse (ut scire potestis) ab omnibus ibidem praedicatur: sed nunc vacuum esse mausoleum cernentibus ostenditur. Das Grab Marias dürfte demnach erst im sechsten Jahrhundert auf Grund der ausserhalb Palästinas entstandenen Legende entdeckt worden sein.

Seine erste Erwähnung bei den Lobrednern Marias findet sich bei Modestus, Erzbischof von Jerusalem († 623). Er berichtet (13), dass die Apostel den Leib der Gottesgebärerin beigesetzt ἐν ζωοδόχῳ μνήματι, εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανή. — Andreas von Kreta beschreibt die über dem Grab Marias errichtete Kirche als einen prachtvollen Bau (Orat. 12 p. 1064 sq.) und führt, der erste unter den Apologeten des Marienkultus, das leere Grab als Beweis für die Tatsächlichkeit der leiblichen Himmelfahrt der Gottesgebärerin an (p. 1081).

1) S. unten Kap. IV n. 6.

2) G 1 p. 95. 96. 98. 103. 107; S 2 p. 136. 146. 148. 153; S 1 p. 19; S 3 p. 31. 36; Arab. p. 15. 31. 37. 41. 93.

3) Ephraem, Carmina Nisibena XVII bei Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland (1882) S. 59; Balaeus: Gedichte syr. Kirchenväter S. 108; Petrus der Iberer, deutsch von Raabe (1895) S. 25. Vgl. Drey, Konstitutionen und Canones der Apostel S. 367 ff.

Unterschied zwischen den Vertretern der orientalischen und der abendländischen Kirche.

Im Gegensatz zu den Abendländern haben die Orientalen nie einen Zweifel an der Tatsächlichkeit des von der Legende erzählten wunderbaren Ausgangs Marias ausgesprochen. Ebensowenig haben sie die Schriften, welche diese Legende enthielten, offen bekämpft und verworfen, trotzdem sie dieselben sofort als Apokryphen erkannt hatten. Wohl aber ist ihnen die Zuverlässigkeit und Autorität dieser Schriften lange Zeit hindurch so gering, ja so fragwürdig erschienen, dass sie es nicht gewagt haben, Marias glorreiche Himmelfahrt als eine geschichtliche Tatsache öffentlich zu lehren, so sehr diese Vorstellung ihrem religiösen Empfinden und ihrem Denken zusagen und als die einzige Lösung des Problems erscheinen mochte, das ihnen die früheren Geschlechter überliefert hatten. Allein je mehr der Inhalt der Legende sich, wenn auch nur in einem Teil ihrer Gemeinden, einbürgerte und, begünstigt durch das wachsende Ansehen der Gottesgebärerin, als kirchliche Ueberlieferung in denselben fortpflanzte, wuchs das Vertrauen zu ihrer historischen Zuverlässigkeit und ihrem Werte. Denn mochte auch diese mündliche Ueberlieferung tatsächlich keiner anderen Quelle als der schriftlich fixierten Legende ihren Ursprung verdanken, so konnte sie, nachdem sie sich einmal eingebürgert, kaum noch anders aufgefasst werden, denn als Bestandteil der allgemeinen, in die ältesten Zeiten zurückreichenden Gesamtüberlieferung, aus welcher die Kirche zehrte. Je länger, desto vollständiger haben infolgedessen die griechischen Kirchenlehrer beinahe sämtliche Bestandteile der auf den Heimgang Marias bezüglichen Apokryphen als echt anerkannt und sie mit zunehmender Zuversicht als Elemente einer in ihren Augen zuverlässigen Ueberlieferung den Gläubigen dargeboten[1].

1) Am deutlichsten lässt sich diese allmähliche Annäherung der griechischen Kirchenlehrer an den vollen Inhalt der Legende verfolgen an der Hand der Reden, die sie am Feste des Heimgangs Marias gehalten haben.

Die vielleicht älteste dieser Reden hat zum Verfasser Modestus, Erzbischof von Jerusalem († 632). Der Redner setzt den Glauben an die leibliche Himmelfahrt Marias bei seinen Zuhörern voraus und spricht ihn selbst zu verschiedenen Malen in der deutlichsten Weise aus (Kap. 4. 7. 10. 14). Allein er vermeidet hiebei nicht bloss, sich auf irgend welche geschichtliche Urkunde zu berufen, sondern er erklärt geradezu, dass es deren keine gebe (1. 7. 14). Den zu seiner Zeit doch bereits sehr zahlreich vorhandenen schriftlichen Erzählungen vom Ausgang Marias kann er daher gar keinen geschichtlichen Wert zuerkannt haben. Allein wenn Modestus in seiner Predigt erzählt, dass die Apostel in wunderbarer Weise zur sterbenden Maria geführt worden (9), dass bei ihrem Tode Engel und Erzengel vom Himmel herabgestiegen (7), dass die Apostel die Sterbende verherrlicht (10), dass Christus seine Mutter aus dem Grabe geführt und zu sich aufgenommen (14), so beweisen diese Züge, dass die Legende, und zwar in der Gestalt, in der sie uns überkommen ist, zur Zeit des Modestus bereits einen Bestandteil der mündlichen Ueberlieferung gebildet hat.

Noch lehrreicher ist die Stellung, die Andreas von Kreta († 720) in seinen drei Festreden auf Marias Himmelfahrt zur Legende eingenommen hat. Auch Andreas kennt keine schriftliche Darstellung des Vorgangs, dem er irgend welche Autorität glaubte beimessen zu dürfen, und findet sich sogar gemüssigt, zu erklären, weshalb es keine gebe (p. 1060). Nur gelegentlich habe ein Schriftsteller, der den Ereignissen nahegestanden, des Heimgangs Marias Erwähnung getan: Dionysius der Areopagite (p. 1061). Es war zwar nur ein geringes, das der Redner den Worten des Areopagiten hatte entnehmen können. Allein die exegetischen Grundsätze seiner Zeit erlaubten ihm, in sie alles hineinzuinterpretieren, was ihm in der Legende als besonders wertvoll galt: die Zusammenkunft der Apostel bei Maria, und zwar infolge ihrer wunderbaren Entrückung auf den Wolken, ihre Lobreden auf Maria (p. 1067), ihre Gegenwart im Augenblick des Todes der Gottesgebärerin, die Beisetzung des Leibes derselben in einem Felsengrab zu Gethse-

Eine ungleich zurückhaltendere Stellung als im Orient haben im Abendland zahlreiche Kreise der Legende von Marias Himmelfahrt gegenüber eingenommen[1]. Mit grossem Misstrauen scheint man ihr namentlich in Rom begegnet zu sein. Zwar hat die römische Kirche im siebenten Jahrhundert sich veranlasst gefunden, den Ausgang Marias durch ein besonderes Fest zu feiern[2]. Allein sie ist hierin lediglich dem Beispiel der Kirchen des Orients gefolgt. Wie nüchtern und besonnen sie aber noch um diese Zeit über die in der Legende erzählten Tatsachen gedacht hat, erhellt daraus, dass sie in der ältern der zwei Liturgieen, die sie auf diesen Tag ausgearbeitet, das Ende Marias gar nicht berücksichtigt[3], während sie in der jüngern sich damit begnügt, ihre Aufnahme in den Himmel in ganz allgemeinen Wendungen zu bezeugen[4]. Mit besonderer Rücksicht auf die römischen Kreise mag wohl der abendländische Theologe, der etwa in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts den Hieronymus an die Paula einen Brief über die Himmelfahrt Marias hat schreiben lassen[5], behauptet haben, dass viele zu seiner Zeit zweifelten, ob

---

mane (p. 1063), das leere Grab (1083), die Auffahrt Marias zum Himmel inmitten der Engelscharen (p. 1087). Noch vollständiger hat Johannes von Damaskus die Elemente der Legende in seine drei Predigten auf Marias Himmelfahrt aufgenommen (Wolkenflug der Apostel, Anrufung Marias seitens der Juden, Verherrlichung der Sterbenden, ihre Abschiedsrede, Aufnahme ihrer Seele durch Christus, Grablegung durch die Apostel, Episode des Juden, der die Bahre berührt, Entführung des Leibes durch Engel u. a. m.). Es ist dies um so auffallender, als er die geschichtlichen Tatsachen, die er anführt, ausschliesslich der mündlichen Ueberlieferung entnommen haben will und ihre schriftliche Fixierung geflissentlich zu ignorieren sucht. Mit der Steigerung, welche der Marienkultus nach den Bilderstreitigkeiten erfahren, hängt zusammen, dass die Prediger in noch viel kritikloserer Weise als die Theologen der früheren Zeiten sich der Legende gegenüber verhalten und sie beinahe vollständig in ihre Lobreden aufgenommen haben (s. Jürgens, Die kirchliche Ueberlieferung von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel, Zeitschr. f. kathol. Theologie 1880, S. 641 ff.). Vielleicht schon früher ist sie von den Hymnendichtern verwertet worden. Der Acathistus de b. Virginis transitu (Pitra, Analecta sacra I p. 263) besteht aus Lobliedern, welche die auf den Wolken herbeigeführten Apostel zur Verherrlichung der Gottesgebärerin vortragen. Noch enger schliesst sich der Hymnus De beata Virgine assumpta (Pitra p. 516) an die Legende an. Schliesslich hat dieselbe in die griechischen Menaeen Aufnahme gefunden. Das Menologium Basilianum bietet zum 15. August (Migne Gr. 117 p. 585) die wesentlichsten Züge derselben. Durch die verschiedensten Kanäle ist demnach der Legendenstoff der orientalischen Christenheit zugeführt worden. Der Sieg der Legende im Osten war ein vollständiger.

1) Jürgens, Die kirchliche Ueberlieferung S. 623.

2) Duchesne, Origines du culte chrétien (1889) S. 259.

3) Sacramentarium Gelasianum (s. Duchesne S. 123) bei Muratori, Liturgia romana vetus (1748) T. I p. 663.

4) Sacramentarium Gregorianum (s. Duchesne S. 115) bei Muratori T. II p. 114.

5) Migne Lt. 30 p. 126 sq. Die Zeit der Abfassung dieser für die Geschichte der Legende im Abendland bei weitem wichtigsten Urkunde ergibt sich: einmal aus der Benützung der Werke Leos d. Grossen (Scheeben, Dogmatik III S. 477) und dem vorgerückten Stadium des Marienkultus, den sie voraussetzt; andererseits aus der Tatsache, dass sie dem Adamnanus, Abt des Klosters Jona auf der Insel Hy († 704), vorgelegen hat in seiner Beschreibung der Reise, die um 670 der gallische Bischof Arculfus nach Palästina und dem Orient unternommen hat (Arculfi Relatio de locis sanctis scripta ab Adamnano in: Itinera Hierosolymitana ed. Tobler-Molinier I, 1880 p. 141 ff.). Denn wenn Adamnanus bei Erwähnung des Grabes der h. Maria bemerkt: sed de eodem sepulcro, quomodo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum, vel in quo loco resurrectionem exspectat, nullus, ut fertur, pro certo scire potest (14), so kann mit diesem fertur lediglich der vorgebliche Brief des Hieronymus gemeint sein, weshalb der Verfasser von Arculfi Relatio altera (Tobler p. 203) mit Recht dafür: ut refert Ieronymus gesetzt hat (p. 204). Die betreffende Stelle stimmt in der Tat beinahe wörtlich mit der Epistola ad Paulam 2 überein: quomodo autem, vel quo tempore, aut

Maria körperlich oder nach Verlassen des Leibes gen Himmel gefahren sei[1].

Mehr noch als durch die römische Nüchternheit und die Tatsache, dass die neue Botschaft als ein Import aus dem Osten empfunden werden mochte, erscheint die Haltung, welche die römischen Theologen und die von ihnen abhängigen Kreise eingenommen, bedingt durch das viel strengere Urteil, das sie zu allen Zeiten über die Produkte der apokryphischen Literatur gefällt haben[2]. Unter die Machwerke, die keine Gewähr für die Wahrheit ihres Inhalts böten, hat daher das sog. Gelasianum das Buch von Mariens Uebergang eingerückt und dessen Lektüre den Gläubigen verboten. In der eindringlichsten Weise hat auch Pseudo-Hieronymus seine Leserinnen vor der Annahme dieser apokryphen Schrift gewarnt[3]. Das einzig Sichere, das man aus ihr entnehmen könne, ist nach seinem Dafürhalten dies, dass Maria glorreich ihren Leib verlassen habe. Auf welche Weise aber dies geschehen sei, wisse man nicht. Er wolle zwar keineswegs die Möglichkeit leiblicher Himmelfahrt der Maria leugnen, weil bei Gott nichts unmöglich sei, aber worüber man sich ohne Gefahr in Unwissenheit befinden könne, das solle man der Vorsicht halber lieber unter den frommen Meinungen belassen, als in unbedachtsamer Weise als Lehre festsetzen[4].

Bei dieser nüchternen Auffassung des Heimgangs Marias ist die römische Kirche längere Zeit stehen geblieben. Anders aber verhielt sich die gallische Kirche. Hier ist die Legende spätestens im Laufe des siebenten Jahrhunderts in den weitesten Kreisen gläubig aufgenommen worden. Gregor von Tours hat sie in ihren wesentlichsten Bestandteilen einem seiner Werke als vollbeglaubigte geschichtliche Ueberlieferung einverleibt[5]. Noch mehr will es bedeuten, dass in zwei gallischen Liturgieen, die in der Gestalt vorliegen, in der sie im siebenten Jahrhundert in Gebrauch waren[6], die Gebete auf das Fest von Marias Himmelfahrt nicht bloss aufs bestimmteste die Aufnahme ihres Leibes in den Himmel voraussetzen[7], sondern noch die Einzelheiten ihres Todes und ihrer Himmelfahrt im unmittelbaren Anschluss an die Legende schildern[8]. Zwar hat ein Jahrhundert später die wie im Orient so auch im Abendland sich bekundende und hier von der karolingischen Renaissance begünstigte Aufklärung den Glauben an die leibliche Himmelfahrt Marias auf eine Zeit erschüttert. Allein sowohl das Bedürfnis, einer bereits fest eingebürgerten kirchlichen Feier einen bestimmten, massiven Inhalt zu verleihen, als auch das stets zunehmende Ansehen Marias haben bewirkt, dass die Zweifel an der

---

a quibus personis sanctissimum corpus eius inde ablatum fuerit, vel ubi transpositum utrumne resurrexerit, nescitur.

1) Epist. ad Paulam 2: multi nostrorum dubitant, utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore.

2) Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 50 ff.

3) Epist. ad Paulam 2: ne forte si venerit in manus vestras illud apocryphum de Transitu eiusdem Virginis, dubia pro certis recipiatis.

4) Ibid. 2; Benrath S. 59.

5) Gregor. Tur., De gloria martyrum I, 4 u. 9.

6) Sacramentarium Gallicanum und Missale Gothicum, beide erhalten in Handschriften, die dem Ende des siebenten oder dem Anfang des achten Jahrhunderts angehören (Duchesne S. 144 u. 150).

7) Miss. Goth. bei Muratori II p. 546: nec per assumptionem de morte sensit inluviem, quae vitae portavit auctorem .... translatum corpus est de sepulcro. p. 548: ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusam.

8) Miss. Goth. II p. 548: cui apostoli sacrum reddunt obsequium (cf. p. 546), angeli cantum, Christus amplexum, nubes vehiculum, assumptio paradisum.

Tatsächlichkeit ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel immer mehr zurücktraten[1] und dass der Glaube an dieselbe sich in der gesamten abendländischen Kirche ungleich fester einbürgerte und in derselben eine höhere dogmatische Bedeutung erlangte, als selbst in der orientalischen.

5. Hat die Vorstellung von Marias leiblicher Aufnahme in den Himmel einen verhältnismässig nur geringen Einfluss auf den Charakter der Marienverehrung im Zeitraum der alten Kirche ausgeübt, so ist eine andere Folgerung, die sich für das altchristliche Denken aus dem Begriff der Gottesgebärerin ergab, von einer um so grösseren Bedeutung geworden: die Folgerung auf die Stellung, welche Maria in der Heilsgeschichte und im Heilsprozess zukommt.

Auch diese Gedankenreihe ist, nicht anders als die auf die Himmelfahrt bezügliche, von den Orientalen angeregt und zum grossen Teil ausgebildet worden. Nicht als ob die abendländischen Theologen ihr kein Interesse entgegenbracht oder gar sich ihr gegenüber ablehnend verhalten hätten. Wohl aber sind sie, wie auf so vielen anderen Gebieten der theologischen Spekulation, auch auf diesem von den ungleich beweglicheren und phantasiereicheren Orientalen überholt worden und haben in den meisten Fällen sich damit begnügt, die im Orient ausgedachten Vorstellungen sich einfach anzueignen.

Trotzdem dieser neue Prozess nirgends auf Widerstand gestossen ist, hat es einer verhältnismässig langen Zeit bedurft, bevor er zu einem vorläufigen Abschlusse gelangt ist. Sein Ziel war ihm eben weder in so klarer Weise vorgezeichnet, noch liess es sich gleichsam in einem Zug erreichen, wie dies bei der Feststellung der Sündlosigkeit Marias oder ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel der Fall gewesen war. Es war vielmehr so beschaffen, dass es immer weiter zurückgeschoben werden konnte und, da nach dem Urteil der Zeit die unmittelbarsten religiösen Interessen dies zu gebieten schienen, tatsächlich zurückgeschoben worden ist. Zu einem wirklichen Abschluss ist daher dieser neue Prozess in der alten Kirche nicht gelangt. Indessen bezeichnet der Beginn der Bilderstreitigkeiten einen ersten und zwar den bei weitem wichtigsten Ruhepunkt in seiner Geschichte. Denn um diese Zeit waren die wesentlichen Vorstellungen geprägt, mit welchen die späteren Jahrhunderte wirtschaften sollten. Wirklich neue Gesichtspunkte sind seit dieser Zeit nicht geltend gemacht worden[2].

Wie auf die gesamte Marienverehrung, so haben auch auf die Vorstellungen von der Stellung Marias im Heilsprozess bereits die Bestimmungen des nicaenischen Konzils einen bedeutenden Einfluss ausgeübt. Die nicaenischen Theologen in der Tat haben nicht bloss die alte Parallele zwischen Eva und Maria zu den verschiedensten Malen wieder aufgenommen[3], sondern bereits begonnen, ihr eine selbständige Stelle in der Heilsgeschichte zuzuweisen. Von einer ungleich grösseren Bedeutung jedoch sind für die Entwickelung dieser Gedankenreihe die christologischen Streitigkeiten geworden. Denn auf

1) Jürgens a. a. O. S. 631 ff.

2) So tritt kein einziges neues Moment zutage in der Sammlung von Aussprüchen griechischer Schriftsteller des achten und neunten Jahrhunderts, die Hergenroether, Photius, Patriarch von Constantinopel, Bd. III (1869) S. 550 ff. zusammengestellt hat.

3) Stellen aus Cyrill, Ephraem, Epiphanius, Ambrosius, Augustin und a. m. bei Lehner S. 174.

Grund der Ergebnisse, zu welchen diese Streitigkeiten geführt haben, musste Maria nunmehr als Gottesgebärerin im vollen Sinne des Wortes, als Mutter Gottes angesehen werden. Was sie geboren, war nicht mehr, wie noch frühere Geschlechter angenommen hatten, das Fleisch, das dem Logos zur Umhüllung diente, oder der Mensch, in welchem der Logos wohnte; es war vielmehr der mit einer vollständigen menschlichen Natur bereits geeinte Gottlogos. Gerade von dieser Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus galt aber das Heil, wenn auch in verschiedener Begründung, für abhängig. Aus diesem Grunde musste diejenige, welche die Werkstätte der Vereinigung der zwei Naturen gewesen, das Brautgemach, in welchem das Wort sich mit dem Fleische vermählt hatte, der Webstuhl der Heilsveranstaltung, auf welchem auf unsagbare Weise das Kleid der Vereinigung gewoben worden [1], musste Maria als tätige Mitwirkerin bei dem Zustandekommen des grossen Heilswerkes angesehen werden.

Ihr diese Mitwirkung in dem Heilswerke als ein besonderes Verdienst anzurechnen und auf Grund dessen ihr eine hohe Ehrenstellung in der Heilsgeschichte zuzuweisen, lag für die christlichen Geschlechter um so näher, als, seitdem nicht bloss ihre physische Reinheit, sondern noch ihre Sündlosigkeit feststand, Maria kaum noch als blosses Werkzeug hätte gelten können, dessen Gott sich zufällig bei seiner Heilsveranstaltung bedient hätte. Das staunenswerte, über alles grosse Wunder der Menschwerdung hatte ja nur deshalb zu stande kommen können, weil niemals ein Weib gleich ihr gesehen worden [2]. Nur deshalb, weil sie aus eigenem Verdienst zur höchsten Stufe der Vollkommenheit emporgestiegen [3], war es gewissermassen Gott möglich geworden, sie als Leiter zu benutzen [4], um vom Himmel auf die Erde herabzusteigen, als Brücke, um sich den Menschen zu nahen [5], als Tor [6], um in die Welt einzuziehen, als Schiff, um ihr den Schatz des Himmels zuzuführen [7].

Allein selbst bei der Vorstellung, dass Maria die selbständige Mitwirkerin Gottes gewesen, blieb die christliche Spekulation nicht stehen. Wie auf anderen Gebieten der Spekulation und Frömmigkeit hat vielmehr auch hier jene Neigung des altchristlichen Denkens, zwischen Gott und Welt Mittelursachen nicht bloss überall einzuschieben, sondern dieselben noch auf Kosten der Hauptursachen zu vervollständigen, die Vorstellung begünstigt, dass Maria nicht bloss die Mittelursache des Heils gewesen, sondern dass sie, da der Zeit nach zuerst in ihr und durch sie das Heil in die Welt eingetreten, vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet als die erste Urheberin des Heils zu gelten habe. Gewiss blieb im Urteil selbst derjenigen, welche von Maria am höchsten dachten, Gott als der eigentliche Urheber der Heilsveranstaltung bestehen. Allein welch tiefe Wurzeln die obenbezeichnete Betrachtungsweise im religiösen Bewusstsein der grossen Zahl geschlagen, zeigen bereits eine Reihe von

1) Proclus, de laudibus sanctae virginis 1; Lehner S. 215.
2) Jakob von Sarug: Gedichte syr. Kirchenväter S. 234.
3) Id. S. 244.
4) Balaeus: Gedichte syr. Kirchenväter S. 107; Andreas Cretensis, Orat. 14, Migne Gr. 97 p. 1105.
5) Sergius, Acathistus bei Pitra, Analecta sacra I (1876) p. 252.
6) Jacob. Sarug., Carmen II de beata virgine Maria ed. Abbeloos p. 275 sq., 295; Romanus, de nativitate b. Virgin. bei Pitra p. 200.
7) Ephraem ed. Lamy II p. 526; Jakob von Sarug: Gedichte syr. Kirchenv. S. 229.

Aussprüchen der Väter, die Maria einfach als Urheberin und Quelle des durch Christus gebrachten Heils feiern. Weil aus Maria die Sonne der Gerechtigkeit hervorgegangen und durch ihre Vermittelung die Welt mit ihren Bewohnern erleuchtet worden[1], weil durch sie der eingeborene Sohn Gottes denen, die in Finsternis und Todesschatten sassen, als Licht geleuchtet[2], weil aus ihr ein Licht aufgegangen, das die Finsternis des Heidentums verscheucht[3], gilt sie den Vätern zunächst als die Bringerin der guten Botschaft. Sie ist das Licht der Heiden[4]. Durch sie ist die ganze Schöpfung, die im Götzendienst befangen war, zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt[5]. Sie hat die Menschen vom Götzendienst befreit, dem grausamen Dienst der Götter ein Ende gemacht, die Weisheit dieser Welt zum Schweigen gebracht, alle Menschen zur Erkenntnis Gottes geführt, ihren Verstand erleuchtet und sie den Weg der wahren Tugend gelehrt[6].

Wie das Werk der Offenbarung, so führen die Väter auch das Werk der Erlösung auf sie zurück. Ihr Gehorsam hat den Vater versöhnt, den Sohn verdient, die Nachkommenschaft erlöst[7]. Sie hat den Teufel besiegt, da sie denjenigen hervorgebracht, der den Teufel unterjochen sollte[8]. Durch sie ist der Versucher vom Himmel gefallen[9], der grause Tyrann seiner Herrschaft verlustig gegangen, sind die Menschen aus der Knechtschaft des Teufels erlöst worden[10]. Sie hat die Schlange in die Flucht getrieben und den Menschen den Zutritt zu Gott eröffnet[11]. Sie hat die alte Eva, die sie geboren, wieder verjüngt, die Schuld der Ahnfrau getilgt[12], den Schuldschein ihrer Mutter, ja der gesamten Menschheit vernichtet[13], den Schmutz der Sünde, welcher den Menschen anhaftete, durch die Taufe abgewaschen[14], den Fluch der Erde ausgetilgt, dem Strafurteil Gottes ein Ziel gesetzt[15]. Durch sie haben die Menschen die Vergebung ihrer Sünden[16]. Sie ist das Sühnopfer des ganzen Menschengeschlechts[17]. Durch sie wurde das Irdische mit dem Himmlischen ausgesöhnt[18], das Geschlecht Adams erneut, die Gefallenen wieder aufgerichtet, in einen von Leidenschaften freien Zustand zurückgeführt[19]

---

1) Ephraem ed. Lamy II p. 540.
2) Cyrill. Alex., Opp. ed. 1638 T. V P. 2 p. 255; Lehner S. 218.
3) Ephraem, Lobreden auf die Menschwerdung 6, Ausgew. Schriften II S. 56.
4) Sacrament. Gallican., Muratori, Liturgia romana II p. 812 = Missale Gothicum, ib. II p. 547.
5) Cyrill. Alex. l. c.; Lehner S. 218.
6) Sergius l. c. p. 255. 258. 260; Ps.-Hieronymus ad Paulam 5.
7) Liturgie der gallischen Kirche a. a. O.
8) Ambrosius, de obitu Theodos. 44; Lehner S. 178.
9) Cyrill. l. c.
10) Modestus, Encomium in dormitionem sanctissimae dominae nostrae Deiparae 7 (Migne Gr. 86 P. 2 p. 3277 sqq.); Liturgieen der gallischen Kirche a. a. O.
11) Jakob von Sarug: Gedichte syr. K.V. S. 245.
12) Cyrillonas: Gedichte syr. K.V. S. 29; Andreas Cret., In annunciationem p. 880.
13) Ephraem ed. Lamy II p. 614; Jakob von Sarug, a. a. O. S. 230; Liturgie der gallischen Kirche a. a. O.
14) Sergius l. c. p. 261; Sacrament. Gall., Muratori II p. 809.
15) Jakob von Sarug, a. a. O. S. 229; Andreas Cret., Orat. 5 p. 893.
16) Modestus l. c. 7; Ps.-Methodius, Homil. 2.
17) Sergius p. 253.
18) Jakob von Sarug S. 237.
19) Sergius p. 251. 255; Jakob von Sarug S. 246.

und durch unauflösliche Bande mit der Gottheit verbunden[1]. Sie hat den Menschen den Eintritt zum Paradies erschlossen[2] und sie zu Gotteskindern[3] und Erben des Reiches Christi gemacht[4].

Noch unzweideutiger als in diesen und ähnlichen Aeusserungen bekundet sich die Wertschätzung des Anteils, den Maria an dem Heilswerke genommen, darin, dass eine Reihe von Prädikaten und Bezeichnungen, welche die h. Schrift Christus beigelegt hatte, auf sie übertragen werden. So wird sie gefeiert als der Weinstock[5], als die Quelle[6], aus der das Wasser des Lebens fliesst[7], aus der lebendige Wasser für die Dürstenden hervorströmen und den Durst auf immer löschen[8]. Sie wird genannt die Quelle des Lichts, der Weg des Heils[9]. Sie wird gepriesen als die, welche voller Gnade und Wahrheit ist[10], als die Eingeborene vom Vater[11]. Wie Christus ist sie das erwartete Heil der Heiden, der Gegenstand der Verkündigung der Propheten[12], die von ihr als der Wurzel Jesse[13] geweissagt haben. Ja die ganze Schrift ist ihrer voll[14]. Zu unzähligen Malen hat sie von ihr geredet, indem sie durch Typen ihre Person und Tätigkeit vorbildete[15]. Die Väter erkennen Maria in der lichten Wolke, von welcher Jesajas spricht, auf welcher sitzend der Herr kommt[16]; in der verschlossenen Pforte Ezechiels, durch welche der Herr eintritt[17]; in Eva, welche Adam die Mutter des Lebens geheissen, um dadurch zu weissagen, dass Maria uns das Leben, nämlich den Herrn Jesus gebären werde[18]; in der rohen Erde, aus welcher Gott den Adam geformt hat[19]; in dem flammenden Dornbusch auf dem Berge Horeb, der von der Gottheit nicht verzehrt wurde[20]. Als Typen Marias gelten ihnen die Himmelsleiter, welche Jakob schaute[21], die Bundeslade, die das Manna enthielt, welches Israel ernähren sollte[22], das

1) Andreas, Orat. 14 p. 1105.
2) Modestus 10; Sergius p. 258.
3) Modestus 7.
4) Ps.-Methodius, Homil. 2.
5) Ephraem ed. Lamy II p. 540. 618. 524; Modestus 7.
6) Ephraem ed. Lamy II p. 574; Sergius bei Pitra p. 256.
7) Jacobus, Carmen I de beata Virgine Maria ed. Abbeloos p. 291.
8) Ehraem, Lobrede auf die Menschwerdung 6: Ausgew. Schriften S. 56; Opp. syr. III p. 607; Andreas Cretens., Orat. 5 p. 901, Orat 14 p. 1096.
9) Ps.-Methodius, Sermo 1 ed. Bour. p. 604; Anastasius I Antioch., Serm. in Annuntiat. 1 (Mi. gr. 89, 1376).
10) Andreas Cret., Sermo 5 p. 905; Benrath S. 199.
11) Johannes Damascenus, Heortodrom. p. 661; Benrath S. 198.
12) Ephraem ed. Lamy II p. 522. 588; Andreas Cret., Orat. 5 p. 896; Orat. 14 p. 1096.
13) Vigilius Tapsensis, Contra Eutychiten (Migne Lt. 66) III, 4; Andreas Cretens., Orat. 4 p. 869; Orat. 14 p. 1096; cf. Romanus bei Pitra p. 233.
14) Ps.-Hieronymus ad Paulam 5.
15) Ephraem ed. Lamy II p. 542.
16) Ambrosius, de instit. virg. 79; Lehner S. 175.
17) S. oben S. 427 Anm. 3 ff. Vgl. Ephraem ed. Lamy II p. 584 u. ö.; Balaeus: Gedichte syr. Kirchenv. S. 107; Jacob. Sarug., Carmen 2 ed. Abbeloos p. 273; Andreas Cret., Orat. 14 p. 1096.
18) Jakob: Gedichte syr. Kirchenv. S. 243; Epiphanius, Haer. 78, 18.
19) Ephraem ed. Lamy II p. 588; Sophronius, Orat. 2, 49, Migne Gr. 87, 3, p. 3285; cf. Andreas, Orat. 14 p. 1097.
20) Ephraem, Lobrede 6 (Ausgew. Schriften II S. 53); opp. ed. Lamy II p. 588; Cyrill. Alex., adv. Anthropomorphitas 26 (Migne Gr. 76); Balaeus: Gedichte syr. K.V. S. 107; Andreas Cret., Or. 14 p. 1096.
21) Balaeus a. a. O.; Andreas Cret., Orat. 14 p. 1105; Johannes Damasc., Orat. 8, Migne Gr. 98 p. 712 f.
22) Ephraem ed. Lamy II p. 536; Modestus 4; Andreas, Orat. 5 p. 896;

Vliess Gideons, welches den himmlischen Tau in sich aufnahm[1], die Arche, welche Noah und die Seinen vor der Sintflut rettete[2], der Berg Zion, auf welchem der Herr seine Wohnung aufgeschlagen[3], der Stab Aarons, welcher Blüten und Früchte getragen[4]. Noch bedeutsamer jedoch als der Nachweis derartiger alttestamentlicher Typen[5] ist für den Marienkultus die Entdeckung der Väter geworden, dass das Hohe Lied von Maria handle. Die bereits dem vierten Jahrhundert geläufige Vorstellung, dass Maria Typus der Kirche sei — die wie sie Jungfrau und Mutter, unbefleckt und vermählt ist und Kinder gebiert[6] —, hat ihnen gestattet, das Hohe Lied, wie auf die Kirche, so auch auf Maria zu beziehen[7] und dieser Schrift sowohl die glänzenden Farben zu entnehmen, um das Bild Marias auszumalen, als den ganzen Apparat der erotischen Phraseologie zu entlehnen, um das Verhältnis der Menschen, ja selbst Gottes zu Maria zum Ausdruck zu bringen[8].

Dass in derartigen Uebertragungen biblischer Vorstellungen auf Maria wie überhaupt in der gesamten Parallelisierung Marias und Christi die Phantasie der alten Väter mitunter eine grössere Rolle gespielt hat als ihre religiöse Ueberzeugung, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Allein schon die eine Tatsache, dass diese Uebertragungen und Parallelisierungen nicht bloss keinen Anstoss erregt haben, sondern von den hervorragendsten Leitern der Kirche ausgeführt worden sind, lässt mit voller Sicherheit auf eine einzigartige Wertschätzung der Person Marias und des Anteils, den sie an dem Erlösungswerk genommen, zurückschliessen.

In nicht minder unzweideutiger Weise tritt diese Wertschätzung Marias zutage in der Stellung, die ihr die Gläubigen auf der Stufenleiter der erschaffenen Wesen zugewiesen haben.

Dass nichts mit ihr verglichen werden könne, ist ein Gemeinplatz, der bei beinahe allen Lobrednern Marias wiederkehrt. Gott allein wäre nach ihrem Dafürhalten imstande, Maria würdig zu loben[9]. Ueber alle Geschöpfe und alle menschliche Natur, nur Christus ausgenommen, ist sie erhaben[10]. Mit den Heiligen könnte sie daher nicht zusammengestellt werden[11]. Keiner unter ihnen ist ihr ebenbürtig[12]. Sie überstrahlt alle Märtyrer, wie die Sonne die Sterne[13]. Denn wenn die Heiligen die Wahrheit durch ihr Blut bezeugt haben[14], so hatte sie die Wahrheit geboren; wenn jene der Sündlosigkeit nach-

Romanus ed. Pitra p. 226 f.; Ps.-Methodius, Homil. 1 p. 605 Bour.

1) Ephraem, Opp. syr. I p. 317; Andreas Cret., Orat. 4 p. 880.

2) Johannes Damasc., Orat. 8 p. 712.

3) Ephraem ed. Lamy II p. 606; Andreas, Orat. 14 p. 1097.

4) Ephraem ed. Lamy II p. 536; Vigilius Taps., Contr. Eutych. III, 4; Johannes Damasc., Homil. 8, Migne Gr. 98 p. 712.

5) Weitere Beispiele zusammengestellt bei Livius, The blessed Virgin S. 473 ff.

6) Ambrosius, Exposit. evgl. sec. Luc. II, 7; X, 134; De institut. virg. 87 ff.; Zeno und Augustin bei Lehner p. 179 ff.

7) Andreas, Orat. 14 p. 1096.

8) Hieronymus, adv. Jovinian. I, 31; Modestus 6; Andreas l. c. p. 1096 ff.; Orat. 2 p. 840; Orat. 4 p. 869 f.; Orat. 5 p. 897; Johannes Damasc., Orat. 7 p. 692 f.; Orat. 9 p. 736; Ps.-Hieronymus ad Paulam 8. 9. 16. Andere Stellen bei Livius, The blessed Virgin in the fathers of the first six centuries (1893) S. 92 ff.

9) Ambrosius, de virginib. I, 262.

10) Martinus Pap., Epist. 14 ad Theodor., Migne Lt. 87 p. 200.

11) Modestus 10.

12) Sophronius 25.

13) Basilius Seleuc., In s. Deipar. annunt. Orat. 39, Migne Gr. 85 p. 441.

14) Missale Gothicum: Muratori, Liturgia romana II p. 546 f.

gestrebt, so war sie die Sündlose geblieben. Wenn in jenen Gott in geistiger Weise gewohnt, so in ihr in leiblicher Weise[1]. Drum war sie heiliger als die Heiligen[2]. Sie war die vollkommen, die ganz Heilige[3].

Selbst nicht mit den Engeln durfte Maria zusammengestellt werden. Sie, die die Reinheit des Himmels und der Sonne übertroffen[4], war noch reiner als selbst die Engel[5]. Sie, die bei dem Werke der Erlösung mitgewirkt hatte, hatte sich dadurch als ein noch untadeligeres Werkzeug Gottes erwiesen als die gewöhnlichen Vollstrecker der göttlichen Befehle. Drum ist ihre Würde im Himmel eine noch grössere als selbst die der heiligen Engel[6]. Willig erkennen übrigens die Engel Marias höheren Rang an[7]. Bei ihrem Einzug in den Himmel sind sie ihr entgegengekommen[8] und verherrlichen sie seitdem durch ihre Lieder nicht anders als wie sie Gott selbst zu verherrlichen pflegen[9].

Ja selbst über alle Mächte ist Maria im Himmel erhaben[10]. Nicht anders als die Engel dienen ihr die höchsten himmlischen Gewalten, preisen und verherrlichen sie die Cherubim und Seraphim[11]. Nur eine Stelle des Himmels gibt es daher, die ihrer ganz würdig ist: die unmittelbare Nähe jenes Gottes, den sie in ihrem Schoss getragen, dessen irdisches Kleid sie gewoben, dessen Leib sie mit ihrer Milch genährt. Drum ist sie denn auch bei Gott aufgenommen, Gott die nächste, an Gott hangend, mit Gott verbunden[12]. Der Herr hat sie in sein Gemach geführt und ihr gestattet, ihren Platz in seiner unmittelbaren Nähe[13] auf jenem Throne einzunehmen, den er ihr vor Grund-

1) Doch gilt Maria den Vätern mitunter als eigentliche Märtyrerin, weil sie wegen ihrer wunderbaren Geburt von den Juden verleumdet, von Herodes verfolgt worden war (Ephraem, Ausgew. Schriften II S. 39; Jacobus ed. Abbeloos p. 262 ff.) und weil unter dem Kreuz ihres Sohnes das Schwert, von welchem Simeon gesprochen, in ihre Seele gedrungen sei. Quia plus omnibus dilexit, propterea et plus doluit . . . quia mente passa est, plus quam martyr fuit, Ps.-Hieronymus ad Paulam 14, cf. 13.

2) Andreas, Orat. 14 p. 1108; Sergius bei Pitra p. 261.

3) Diese für den religiösen Sprachgebrauch der Folgezeit so bedeutsame Bezeichnung Marias reicht bis in das fünfte Jahrhundert zurück, s. Basilius Seleuc., Orat. 39, Migne Gr. 85 p. 432. Wie geläufig sie dem siebenten Jahrhundert war, zeigen die Predigten des Modestus (2. 10) und seines Zeitgenossen Sophronius (37). Vielleicht einer etwas frühern Zeit gehören folgende Schriften an, deren Verfasser Maria dasselbe Ehrenprädikat beilegen oder sie geradezu als παναγία anreden: Liber de dormitione Mariae ed. Tisch. p. 95; Ps.-Gregor. Thaumat. (s. Draeseke, Ueber die dem Greg. Thaum. zugeschriebenen Homilieen, Jahrbb. f. prot. Theol. X, 1884 S. 657 f.), in annunciat. orat. 1, Migne Gr. 10 p. 1149; Ps.-Methodius, Sermo de Simeone et Anna, Migne Gr. 18 p. 353. 360. 361; Ps.-Hippolytus, Contra Beronem et Heliconem (s. Draeseke, Zeitschr. f. w. Theol. 1886 S. 291 ff.), Migne Gr. 10 p. 840. Eine höhere Wertschätzung Marias als die ihr bereits im sechsten, ja schon fünften Jahrhundert zuerkannt wurde, liegt übrigens in diesem Ehrenprädikate nicht ausgedrückt. Denn πανάγιος wurde nicht bloss auf die drei göttlichen Personen, sondern noch auf heilige Dinge und heilige Personen wie Bischöfe angewandt (s. Sophocles, Greek Lexicon of the roman and byzantine periods p. 834).

4) Andreas, Orat. 13 p. 1081.

5) Modestus 1; Johannes Damasc., Hom. 5 p. 656.

6) Modestus 8; Ps.-Hieronymus ad Paulam 7.

7) Joh. Damasc., Hom. 8 p. 720.

8) Ps.-Hieronymus ad Paulam 8.

9) Modestus 10; (Sergius) bei Pitra p. 264.

10) Ps.-Hieronymus l. c. 7.

11) Ps.-Hieronymus 8; Johannes Damasc., Homil. 8 p. 717; Hom. 5 p. 656. In grobsinnlicher Weise ausgemalt in Departure of my Lady Mary, Journal of sacred Literature VII p. 157.

12) Hildefonsus, de virginitate sanctae Mariae (Migne Lat. 96) 1.

13) Johannes Damasc., Homil. 8 p. 717.

legung der Welt bereitet hat[1]. Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet, steht Maria daher ganz auf der Grenze der göttlichen Sphäre. Ihre Verehrer vermögen sie nicht anders zu sehen als in dem Lichte, das die Gottheit auf sie zurückstrahlt. Mit ehrfurchtsvoller Scheu blicken sie zu ihr empor[2], erfüllt von Gefühlen der Liebe und des Dankes für das, was sie für sie getan hat. Wie Christus für sie der Herr, ist Maria für sie die Herrin[3]. Denn Herrin aller Geschöpfe ist sie in Wahrheit geworden, weil sie die Mutter des Schöpfers gewesen ist[4]. Wie in Christus den himmlischen König, so sehen sie in Maria diejenige, welche die Königin aller Menschen[5], ja selbst die Gebieterin der ganzen Welt ist[6].

Wenn daher irgend ein der Welt entstammtes Wesen Anrecht auf Verehrung hatte, so war es gewiss Maria. Und zwar hätten, im Gegensatz zu den Heiligenkulten, die bis dahin aufgekommen, die spezifisch religiösen Motive, wie Dank, Liebe, Ehrfurcht, Bewunderung, genügt, um diese Verehrung ins Leben zu rufen. Allein, lediglich durch derartige Gefühle bedingt, wäre dieser Kult der Erinnerung, der Liebe und Andacht gewiss auf kleine, besonders religiös interessierte Kreise beschränkt geblieben. Dass er Sache der grossen Zahl, ja zum bei weitem volkstümlichsten Stück des durch die Antike bedingten Christentums geworden ist, verdankt er lediglich der Tatsache, dass zu den idealen, religiösen Motiven, die ihn ins Leben gerufen, jene anderen, mehr praktischen Motive sich gesellt haben, die die treibende Kraft aller anderen Heiligenkulte bildeten: die Ueberzeugung, dass Maria nicht bloss Vermittlerin des Heils, sondern Vermittlerin geistiger und leiblicher Güter sei, und das durch diese Ueberzeugung bedingte Bestreben, sich ihrer Hilfe und ihres Schutzes zu versichern.

---

1) Ps.-Hieronymus, l. c. 8. 9; cf. 7.
2) Sophronius 26, cf. Romanus bei Pitra p. 235.
3) Andreas, Orat. 14 p. 1108; Hildefonsus l. c. 1 u. 12; Johannes Damasc., Homil. 8 p. 701. 720. 721 u. ö.
4) Johannes Damasc., de fide orthodox. IV, 14.
5) Andreas, Orat. 13 p. 1072. 1084; Orat. 14 p. 1104. 1108 u. ö.; Johannes Damasc., Hom. 9 p. 737 u. ö.; Hildefonsus l. c. 1; Transitus Mariae A. ed. Tischendorf p. 113. 115; Ps.-Hieronymus 4.
6) Antonius Chozebita, Miracula b. Virginis Mariae in Choziba 1, Analecta Bollandiana T. VII (1888) p. 361 (δέσποινα τοῦ κόσμου).

Drittes Kapitel.

Die Verehrung Marias.

I. Marias Machtbereich. — Ihre Wunderwirkungen.
II. Die Verehrung Marias: Motive und Zwecke derselben. — Der Marienkult als Heiligenkult. — Die Reliquien Marias. — Die Bilder. — Maria in der kirchlichen Liturgie. — Marienkirchen.

I.

1. Bei dem Stande der Entwickelung, den der Heiligenkult bereits im vierten und fünften Jahrhundert erreicht hatte, wäre es nicht bloss für die grosse Zahl, sondern selbst für die gebildetsten unter den Theologen eine schwer zu vollziehende Vorstellung gewesen, dass Maria nicht nach Art der anderen Heiligen zu Gunsten ihrer Verehrer im Himmel hätte wirken sollen. Sie hätten dies nicht anders, denn als eine Zurücksetzung Marias empfunden, als eine Beeinträchtigung der ihr zukommenden Rechte. Wie hätte übrigens Gott dasjenige Wesen, das sich weit über die menschliche Sphäre erhoben, das er selbst zum Werkzeug seiner Menschwerdung auserkoren, das er gewürdigt, an dem grossen Werke der Erlösung einen so hervorragenden Anteil zu nehmen, nicht mit einer noch höheren Macht begabt, als die er einfachen Märtyrern und Heiligen zuerkannte. Besass aber Maria eine solche Macht, so bürgte der tätige Anteil, den sie an dem Zustandekommen der Heilsveranstaltung Gottes genommen, dafür, dass sie diese Macht auch zu Gunsten der Menschen verwenden würde. Wie ihre natürliche Gönnerin sehen sie daher die Gläubigen an. Sie erblicken in ihr ihren Schutz und Schirm, ihre Rettung und ihre Hilfe in den mannigfaltigsten Angelegenheiten des Lebens[1].

Vor allem gilt sie ihnen als die beste und einflussreichste Fürbitterin bei Gott, als des ganzen Menschengeschlechtes Mund[2], als diejenige, die bei Gott das meiste zu erreichen imstande ist[3]. Zu dieser Aufgabe schien sie eben wie kein anderes Wesen befähigt zu sein. Noch während sie auf Erden gelebt, hatte ihr ihr Sohn die Verheissung gegeben, dass, wer sie anrufen würde, nicht zu Schanden werden, sondern Erbarmen, Trost und Beistand finden würde sowohl in dieser Welt als der zukünftigen[4]. Wie hätte auch Christus sich den Vorstellungen derjenigen verschliessen können, die seine

1) Romanus, Pitra p. 11: Maria spricht zu ihrem Kinde: ἐμὲ γὰρ ἔχει ἡ οἰκουμένη σου σκέπην κραταιάν, τεῖχος καὶ στήριγμα.

2) Romanus l. c. ἐποίησας με ὅλου τοῦ γένους μου . . στόμα.

3) Modestus 10 σώζει γὰρ ἀληθῶς ἐκ πάσης θλίψεως τοὺς ὁμολογοῦντάς σε θεοτόκον ὁ μυσταγωγήσας σε θεὸς γενέσθαι πρὸς αὐτόν, τοῦ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν.

4) Liber de dormitione Mariae ed. Tischendorf n. 43 p. 109; Departure of my Lady Mary, Journal of sacred Literature VII p. 151 f.; De transitu ed. Enger p. 81.

Mutter gewesen? Durch die Fürbitten derjenigen, die ihn geboren[1], hoffen daher die Gläubigen alles vom Herrn zu erlangen. Voller Zuversicht fordern sie die Gottesgebärerin auf, sich bei ihrem Eingeborenen für sie zu verwenden[2]. Sie zweifeln um so weniger an dem Erfolg dieses Eintretens Marias für sie, als sie wissen, dass derjenige, der durch Moses geboten, Vater und Mutter zu ehren, sich genau an dieses Gebot hält, selbst nachdem er in seine himmlische Herrlichkeit zurückgekehrt ist[3].

Es gibt daher nichts, was der Gläubige nicht durch die Vermittlung Marias vom Herrn zu erlangen vermöchte. Vor allem steht es in ihrer Macht, ihm die höchsten religiösen Güter und Segnungen zu erwirken. Ungleich besser als jedweder Heilige ist sie befähigt, die sündenvergebende Gnade Gottes denjenigen zuzuwenden, die ihre Hoffnung auf sie gesetzt haben[4]. Durch ihre Bitten lässt sich Gott besänftigen, zur Milde stimmen, zur Nachsicht gegen die Sünder bewegen[5]. Sie kann von ihm erlangen, dass die Menschen von der Ungerechtigkeit ihrer Werke so vollständig gereinigt werden, dass sie frei vom Sündenjoch dem Gerichtstag Gottes entgegengehen können, ohne Furcht, verstossen zu werden[6].

Wie von der Sünde zu befreien, vermag es Maria, vor der Sünde zu bewahren. Sie reinigt die Herzen der Menschen und macht sie dadurch geschickt, ein heiliges Leben zu führen[7]. Sie stärkt den Glauben, vermittelt den Menschen göttliche Erkenntnisse[8], hält die Versuchungen von ihnen fern, schützt sie vor den Nachstellungen und Angriffen des Teufels und vor den Geschossen, die der böse Feind auf sie absendet[9].

Ihre Fürsorge erstreckt sich aber nicht bloss auf die einzelnen. Sie waltet vielmehr über der Gesamtheit. Zunächst über jener Kirche, bei deren Stiftung sie mitgewirkt und deren Segnungen so sehr auf sie zurückzugehen scheinen, dass ihre Verehrer des Glaubens sind, dass durch sie noch immer auf Erden die Dreieinigkeit verehrt, das Kreuz gepriesen und angebetet, die h. Taufe den Gläubigen gespendet werde, in der ganzen Welt Kirchen errichtet und die Völker zur Busse geführt werden[10]. Mit besonderer Sorgfalt wacht sie darüber, dass die Kirche bei dem wahren Glauben verharre und keine Irrlehre sie beflecke[11]. Sie ist die unerschütterliche Feste, welche sie vor jeder Gefahr schützt[12].

Wie über der Kirche, wacht sie über dem Reiche[13]. Sie ist dessen

---

1) Romanus, de judicio extremo, Pitra p. 43; Missale Gothicum, Muratori II p. 546.
2) Rabulas: Ausgew. Schriften syr. K.V. S. 261.
3) Modestus 7; Ps.-Hieronymus 9; Johannes Dam., Hom. 8 p. 705.
4) Modestus 1; Andreas Cret., Orat. 14 p. 1108.
5) Modestus 13; Rabulas S. 260.
6) Hildefonsus, de virginitate s. Mariae 12; Rabulas a. a. O. S. 260 f.; Sergius bei Pitra p. 262; Andreas, Magnus canon p. 1340.
7) Sergius p. 272.
8) Rabulas a. a. O. S. 260; Hildefonsus 12.
9) Sergius p. 272.
10) Cyrill. Alex., Opp. ed. 1638 T. V P. 2 p. 355; Lehner S. 218; Johannes Damasc., Homil. 5 p. 656 f.
11) Modestus 10; Romanus p. 225; cf. Procopius, de aedificiis VI, 2.
12) Sergius p. 262.
13) Romanus p. 165.

Schutz und Schirm[1]. Sie wacht über ihm und seinem Kaiser[2]. Sie ist bemüht, dass ihm der äussere und innere Friede erhalten bleibe. Ihre Fürbitten bewirken, dass die Anschläge der wilden Völker, die sich gegen das Reich erheben, zu nichte werden[3]. Sie beschützt die Städte[4] und errettet sie aus den Händen der Barbaren[5]. Sie verleiht dem Reich den Sieg über seine Feinde, sorgt für sein Wohlergehen, verleiht ihm Ruhe und geordnete Zustände[6].

Ja noch weiter reicht das Gebiet ihrer Wirksamkeit. Ihre Verehrer preisen sie als die, welche die ganze Welt beschützt und erhält, überall die Menschen beglückt, der Verlassenen sich annimmt, den Waisen, Armen und Witwen zur Mutter wird, den Kranken beisteht[7], die Betrübten tröstet, die Gefangenen wieder frei macht, Unglück, Seuchen, Krieg, Hungersnot und andere Plagen von den Ländern derjenigen fernhält, die sie verehren[8]. Maria ist für sie der ganzen Welt starker Schutz, Mauer und Feste[9]. Sie ist die Herrin der ganzen Welt[10].

2. Nach Art der anderen Heiligen übt auch Maria ihre Wirksamkeit auf eine zweifache Weise aus. Vor allem dadurch, dass sie auf Gott zu Gunsten ihrer Schützlinge einwirkt und ihn zum Handeln bewegt. Auf diesem Wege hätte sie nun zwar, dank der einzigartigen Stellung, die sie im Himmel einnahm, alles und jedes zu erlangen vermocht. Allein schon deshalb, weil es im Urteil der Zeit zu den Befugnissen eines rechten Heiligen gehörte, in selbständiger Weise in den Lauf der Welt und die Schicksale der Menschen einzugreifen, wäre es für die Verehrer Marias undenkbar gewesen, dass diejenige, welche alle Heiligen an Würde und Macht übertraf, nicht auch aus eigener Machtvollkommenheit hätte wirken sollen. Sie konnte es übrigens um so leichter tun, als ihre Wirksamkeit in der Welt nicht wie bei den anderen Heiligen an Reliquien gebunden war, sie vielmehr allerorts, wo es ihr beliebte, nach Art der Gottheit zu erscheinen und einzugreifen imstande war. Geradezu unendlich ist daher auch die Zahl der durch sie vollbrachten Wunder[11].

In unmittelbarer Weise hat sie zunächst nach Art anderer Heiliger den Kranken geholfen, die ihre Hilfe angegangen. Im fünften Jahrhundert pflegte sie den Kranken, welche die Nacht in der Anastasiakirche von Constantinopel zubrachten, seis im Traum, seis in Wirklichkeit zu erscheinen und sie in wunderbarer Weise von ihren Krankheiten und Leiden zu befreien[12]. Aehnlich erschien sie einem Kranken, der seit sechzehn Jahren litt und grosses Geld

1) Inschrift Justinians und Theodoras am Altar der Sophienkirche: Cedrenus, histor. compend. ann. 32 Justin. p. 386 bei Bingham, Origines III p. 294 sq. = C. I. G. n. 8643; Sergius p. 262.
2) Corp. Inscript. Graec. n. 8640.
3) Andreas, Orat. 14 p. 1108.
4) Als Zeichen des Dankes für erfahrene Hilfe oder um sich des Schutzes der Gottesgebärerin zu vergewissern, hat die Stadt Apollonia in Bithynien im siebenten Jahrhundert ihren Namen vorübergehend in Theotokia umgewandelt, Schultze, Untergang des griech.-röm. Heidentums II (1892) S. 309.
5) Sergius p. 250.
6) Joh. Damasc., Homil. 5 p. 657; Sergius p. 262.
7) Joh. Damasc. l. c. p. 657 sqq.
8) Departure of my Lady Mary, Journal of sacred Literature VII p. 151.
9) Romanus p. 11.
10) Antonius Chozebita l. c. 1.
11) Antonius Choz. l. c. 4. Vgl. De transitu ed. Enger p. 47.
12) Sozomenus, Hist. eccles. VII, 5.

an die Aerzte gekehrt hatte. Sie legte ihm die Hand auf, und infolge dieser Berührung erlangte er sofort die Gesundheit wieder [1]. Einer an unheilbarer Krankheit leidenden Byzantinerin erschien sie, um ihr den Ort zu verraten, an welchem sie ihre Heilung erlangen würde [2].

Neben den Kranken waren es besonders die Reisenden zu Wasser und zu Land, denen sie ihren Schutz angedeihen liess, wenn sie sich vor ihrer Abreise ihr anbefohlen hatten oder sie in der Gefahr anriefen. So hat sie einmal eine ganze Flotte von nicht weniger als zweiundneunzig Schiffen, die im Sturm und Wetter samt ihrer Bemannung unterzugehen drohte, durch persönliches Eingreifen aus der Gefahr befreit. Ein anderes Mal ist sie Schiffbrüchigen erschienen und hat sie ans Land gerettet [3]. Zwei Weiber, die auf ihrer Reise, von einem mächtigen Drachen überfallen, in Todesgefahr schwebten, haben gleichfalls ihre Hilfe erfahren: auf ihr Gebet hin erschien Maria und schlug den Drachen mit der Hand, dass er zerbarst [4]. Räuber hat sie mit Blindheit geschlagen, dass sie den Reisenden, die sie überfallen, nichts anzuhaben vermochten [5]. Zu wiederholten Malen hat sie Kindern ihren Schutz angedeihen lassen [6]. Als ein Mörder auf ein Mädchen eindrang, das ihr Vater unserer Herrin der Gottesgebärerin anempfohlen, hat sie denselben erblinden lassen, so dass er von seinem Vorhaben abstehen musste und das Mädchen unversehrt blieb [7]. Den Sohn einer Witwe, der in einen Brunnen gefallen war, hat sie aus demselben wieder herausgezogen [8]. In noch wunderbarerer Weise hat sie einen Judenknaben vor dem Tode errettet, den sein Vater zur Strafe dafür, dass er mit christlichen Altersgenossen in einer Kirche vom geweihten Brote genossen, in einen feurigen Ofen geworfen hatte. Drei Tage blieb der Knabe inmitten der Flammen unversehrt, und zwar, wie er selbst bekannte, weil zu verschiedenen Malen eine hohe Frau, die mit einem purpurnen Gewande angetan war, ihn im Feuer besucht, ihm Wasser und Lebensmittel gebracht und das Feuer von seinem Leibe ferngehalten hatte [9].

So gut wie Unheil von den Ihren abwenden, kann ihnen Maria besondere Segnungen vermitteln. Einem Mädchen erschien sie bei Nacht in einem Gesicht und fragte es, ob es zu ihrem Gefolge unschuldiger, weissgekleideter Jungfrauen gehören möchte. Als das Kind diese Frage bejaht, verhiess sie ihm, dass sie es in dreissig Tagen abholen würde. Zur besagten Frist gab das Mädchen den Geist auf und wurde in die Zahl der jungfräulichen Begleiterinnen der heiligen Gottesmutter aufgenommen [10]. Einen Kaufmann, der einen Geldbeutel mit tausend Denaren verloren, geleitete sie an die Stelle

---

1) De transitu b. Mariae liber ed. Enger 1854 p. 99; Transitus beatae Virginis bei Wright, Contributions of the apocryphal Literature 1865 p. 36; Departure of my Lady Mary, Wright, Journal of sacred Literature VII p. 148.

2) Antonius Choz. l. c. 1.

3) De transitu ed. Enger p. 97, cf. p. 101; Transitus bei Wright, Contrib. p. 36; Departure, Journal p. 147.

4) Transitus ed. Enger p. 99; Wright, Contr. p. 36; Journal p. 147.

5) Transitus ed. Enger p. 97.

6) Geradezu als die natürliche Fürsorgerin der Kinder erscheint sie bei Leontius, Vita Joannis Eleemos. 33.

7) Moschus, Pratum spirituale 75.

8) Enger p. 97.

9) Evagrius, Hist. eccles. IV, 36. (Gregor. Tur., de gloria martyrum I, 10).

10) Gregor. Magn., Dial. IV, 17.

zurück, wo er das Vermisste wiederfand[1]. Einen Baumeister belehrte sie über die Art und Weise, in der er eine lange Säule würde aufrichten können[2]. In noch greifbarerer Weise haben die Mönche eines ihr geweihten Klosters in Jerusalem ihre Hilfe erfahren. Als sie sich zu verschiedenen Zeiten in der äussersten Not befanden, da ihnen alle Lebensmittel ausgegangen waren, hat sie ein erstes Mal über Nacht ihre Speicher bis oben an mit Korn gefüllt, das andere Mal durch den Engel des Herrn eine ungeheure Summe Goldes auf den Altar ihrer Kirche niederlegen lassen[3].

Nicht immer jedoch hat Maria ihre Macht in den Dienst der Barmherzigkeit und Liebe gestellt. Sie konnte auch zürnen und strafen.

Einer ketzerischen Frau, die bei Nacht die h. Grabeskirche aufsuchen wollte, ist die heilige Gottesgebärerin mit ihrem Gefolge entgegengetreten und hat sie so lange verhindert, in das Heiligtum einzugehen, bis sie sich der rechtgläubigen Kirchengemeinschaft angeschlossen hatte[4]. Als ein Bürger Antiochiens wegen Götzendienstes und Zauberei ins Gefängnis geworfen worden, hat nicht bloss das Bild der Gottesgebärerin, vor welchem der Gefangene seine Andacht verrichten zu wollen schien, das Angesicht voll Abscheu von ihm abgewandt, sondern Maria in eigener Person ist einigen Gläubigen bei Tag erschienen und hat sie aufgefordert, an diesem Missetäter die Schmach zu rächen, die er ihrem Sohne angetan hatte[5]. Am grausamsten jedoch hat sie einen Schauspieler bestraft, der sie auf der Bühne gelästert hatte. Zu drei verschiedenen Malen erschien sie ihm im Traum, warnte und drohte, und als der Unglückliche fortfuhr, sie zu lästern ärger als zuvor, erschien sie ihm ein viertes Mal und schnitt, dadurch dass sie sie mit dem Finger berührte, ihm Hände und Füsse ab[6].

II.

Mit derartigen Strafen hat kein anderer aus dem Kreis der Heiligen seine Verächter heimgesucht. Nur selten dürfte jedoch Maria in die Lage gekommen sein, offenbare Verächter ihrer Person zu bestrafen. Denn die grosse Mehrzahl der Gläubigen wetteiferte geradezu in ihrer Verehrung. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts hörte sie sich täglich von allen Menschen selig preisen[7].

1. Was die Gläubigen zu diesen Seligpreisungen antrieb, war zunächst wohl das tiefe Staunen, das sie überkam, so oft sie sich in seiner ganzen Tragweite den Gedanken vergegenwärtigten, dass Maria dem Schöpfer des Himmels und der Erde als Wohnstätte gedient, dass ihr Schoss den Unendlichen umschlossen, dass an ihrer Brust gelegen, der den Himmel lenkt, dass von ihrer Milch sich genährt, der die ganze Welt erhält. Ein Weib, das

---

1) Enger l. c. p. 99 sq.; Wright p. 37.
2) Gregor. Tur., de gloria mart. I, 9.
3) Gregor. Tur. 11.
4) Moschus, Prat. 48, vgl. 46, wo die Gottesgebärerin sich weigert, die Zelle eines Mönches zu betreten, der, ohne dass er davon gewusst, eine Schrift des gottlosen Nestorius unter seinen Büchern besass.
5) Evagrius, Hist. eccles. V, 18.
6) Moschus 47.
7) Severianus von Gabala († 408), de mundi creatore orat. 6 in: Opera Chrysostomi ed. Montf. T. VI p. 509; Lehner S. 202.

dieser höchsten aller Gnaden gewürdigt worden, konnte nicht anders gelten denn als dasjenige Wesen, in welchem die Menschheit am höchsten geehrt und über sich selbst hinausgehoben worden war. Die Christenheit konnte ihrer nicht vergessen.

Neben dem Staunen über das Wunder, das durch sie zustande gekommen, ist es der Dank, der zu ihrer Verehrung antrieb. Je mehr, ihren geistigen Leitern folgend, die Gläubigen sich gewöhnten, Maria als die tätige Mitwirkerin beim Zustandekommen des Werkes der Erlösung anzusehen und sich infolgedessen in ihrem Heilsbesitz auch von ihr abhängig zu fühlen, desto mehr erschien es ihnen als eine einfache Pflicht, Maria durch die Tat ihre Erkenntlichkeit zu erweisen[1]. In dieser Gesinnung bestärkte sie übrigens die h. Schrift. Denn wenn Maria aus gotterleuchteter Seele von sich geweissagt hatte, dass alle Geschlechter sie selig preisen würden, so war dies eine Weissagung, die nicht unerfüllt bleiben durfte. Im voraus hatte sie die Zukunft geschaut[2] und durch den h. Geist gelernt, dass ihr Sohn König über alle Völker sein würde. Deshalb verlangte sie von allen Zungen Lobpreisung wie einen Tribut[3].

Ob Maria zu verehren sei, konnte daher keinem Gläubigen zweifelhaft erscheinen. Es war eine religiöse Pflicht, deren Vernachlässigung als ebenso sündhaft erschien wie die Vernachlässigung der Verehrung einer der göttlichen Personen. Ein römischer Bischof hat geradezu erklärt: Wer die selige und ehrwürdige Jungfrau und Mutter unseres Herrn nicht ehrt und anbetet, der sei in dieser und der zukünftigen Welt verflucht[4]. In noch eindringlicherer Weise hat zur Verehrung der Gottesgebärerin ein Mönch einen seiner Genossen aufgefordert, der, um von dem Teufel der Unzucht verschont zu bleiben, demselben versprochen hatte, fernerhin das Bild Marias, das in seiner Zelle sich befand, nicht mehr zu verehren. Besser wäre es, belehrte er ihn, sich in allen Hurenhäusern der Stadt herumzutreiben, als den Herrn Jesus Christus und dessen Mutter nicht auch ferner anzubeten[5]. Und als, unter Kaiser Mauritius, einige Hellenen bei einer Mahlzeit sich zu gotteslästerlichen Aeusserungen über die Gottesgebärerin hatten hinreisen lassen, ereilte sie hiefür nicht bloss irdische, sondern noch göttliche Strafe[6].

Indessen wie stark sich die Gefühle der Bewunderung, der Liebe und des Dankes mitunter auch bekunden mochten, so haben sie doch vorwiegend nur die Formen des öffentlichen Marienkultes bedingt und nur in der Predigt sowie in der geistlichen Poesie ihren vollen Ausdruck gefunden. Ungleich

---

1) Ps.-Hieronymus ad Paulam 16: Amate quam colitis, et colite quam amatis, cf. 18.

2) Als Prophetin hat Maria dem Ambrosius, Epiphanius, Hieronymus, Augustin gegolten: Lehner S. 165.

3) Jakob von Sarug: Ausgew. Gedichte syr. K.V. S. 245.

4) Martinus Papa (649—655), Epist. 14 ad Theodor., Migne Lat. 87 p. 200: Nam quisquis beatam super omnem creaturam et naturam humanam, absque eo qui genitus est ex ea venerabilem semperque virginem matrem videlicet Domini nostri, non honorat atque adorat, anathema sit in praesenti saeculo et in futuro. Mit einer nicht geringern Energie hat die Synode von 754 unter Constantinus Copronymus, trotzdem sie ausschliesslich aus Bilderfeinden zusammengesetzt war, die Verehrung Marias gefordert, Mansi XIII p. 345.

5) Moschus 45.

6) Cedrenus I p. 692; Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums II (1892) S. 295.

mehr als durch Rücksichten auf das, was Maria gewesen, und das, was sie zu Gunsten der Menschen getan, erscheint in der Tat ihre Verehrung bedingt durch die Vorstellung von der hohen Stellung, die sie im Himmel einnahm, von der Macht, über die sie gebot, von der Hilfe, die sie gewähren konnte. Die Verehrung, welche das christliche Volk ihr zuwandte, war für dasselbe vor allem ein Mittel, ihre Gunst sich zu erwerben, ihrer Hilfe sich zu vergewissern.

Dieser Hilfe bedurften aber die Gläubigen in den verschiedenartigsten Angelegenheiten des Lebens.

Vor allem in geistigen Dingen zur Erlangung der Sündenvergebung seitens des himmlischen Richters. Zu dieser Aufgabe eignete sich kein anderes himmlisches Wesen in demselben Mass wie Maria. Im unerschütterlichen Glauben an ihre Hilfe haben sich daher auch ihre Verehrer an sie gewandt.

„Wir alle in dieser Welt, ruft sie Bischof Rabulas von Edessa an, schauen aus und erwarten die Hoffnung des Heils von Dir, o Demütige. Bitte und flehe für uns alle, auf dass unsere Seelen von dem zukünftigen Zorn errettet werden! Erwirb uns Gnade durch deine Fürbitten, reine und heilige Jungfrau, flehe stets für uns, auf dass wir nicht wegen unserer Bosheit verloren gehen. O Gesegnete, verwende dich für uns, indem Du deinen eingeborenen, aus dir entsprossenen Sohn bittest, dass er sich unser erbarme, um deiner heiligen Gebete willen. O Heilige! bitte bei deinem Eingeborenen für die Sünder, die zu Dir ihre Zuflucht nehmen“ [1]! Mit derselben Zuversicht wie Rabulas wenden sich Modestus [2] und Andreas von Kreta [3] an Maria, um durch deren Eintreten bei Christus Gnade und Vergebung ihrer Sünden zu erlangen. Noch öfter hat Maria, die ägyptische Büsserin, zur Gottesgebärerin ihre Zuflucht genommen [4]. Ihr geistiges Auge hatte sie beständig auf Maria gerichtet [5], damit sie ihre Hilfe erfahren und die Seligkeit erlangen möchte. Hildefonsus von Sevilla aber hat das zur Verteidigung Marias geschriebene Werk mit einer Anrufung seiner Herrin und Gebieterin begonnen, in der er sie anfleht, dass sie ihm den Geist von oben verleihen möchte, und hat es mit einem Gebete beschlossen, in welchem er von ihr erbittet, sie möge für ihn erlangen, dass seine Sünden getilgt würden, befehlen, dass er von der Ungerechtigkeit seiner Werke gereinigt werde, ihm die Gnade verleihen, Gott und ihr anzuhangen, seinem Schöpfer und der Mutter seines Schöpfers zu dienen [6].

Je länger, desto inniger wird der Ton derartiger an Maria gerichteter Bussgebete. Immer zuversichtlicher erwartet der Betende seine Rettung von ihr, immer ausschliesslicher setzt er alle seine Hoffnungen auf ihre Hilfe [7].

Doch bildete die Sorge um das ewige Heil nicht den einzigen Beweggrund, der die Gläubigen zur Anrufung Marias veranlasst hat. In den mannigfaltigsten Angelegenheiten konnte sie ja helfen. Bischof Rabulas hat sich an sie gewandt, um die Abwendung der Schicksalsschläge zu erlangen, die

---

1) Rabulas: Ausgew. Schriften syr. K.V. S. 260 f.
2) Modestus 1.
3) Andreas, Homil. 14 p. 1108; Magnus Canon p. 1336. 1340.
4) Sophronius, Vita Mariae Aegyptiacae (Migne Gr. 87, 3) 23 sqq.
5) Sophronius 29.
6) Hildefonsus, de virginitate s. Mariae 12.
7) So namentlich in den Precationes ad Deiparam in den Werken des Ephraem, s. darüber Exkurs IV.

sein Volk bedrohten[1]. Kaiser Justinian hat mehrmals ihre Fürsprache in Anspruch genommen für das Gedeihen des Reichs[2], während einer seiner Untertanen die heilige Gottesgebärerin angerufen hat, dass sie Kaiser und Reich beschützen möchte[3]. Noch öfter scheint Narses zur Gottesgebärerin seine Zuflucht genommen zu haben: nie hat er eine Schlacht begonnen, ohne von ihr die erbetene Weisung erhalten zu haben[4]. Wie gross das Vertrauen zu ihr als Lenkerin der Schlachten gewesen ist, ergibt sich daraus, dass am Ende des sechsten Jahrhunderts im Kampfe gegen die Perser die Römer und ihre Verbündeten sich des engelischen Grusses als Parole und Feldgeschrei bedient haben[5]. Mutter Gottes, steh mir bei! war zur Zeit der Abfassung der Legenden vom Ausgang Marias eine bereits vielen geläufige Gebetsformel[6]. Welcher Verbreitung sie sich in den folgenden Zeiten erfreut hat, zeigt sowohl ihr Vorkommen als Umschrift zahlreicher christlicher Bullen, Medaillen und Amulette[7], als der Erlass Kaiser Leos IV., der den Gebrauch der Worte: Gottesgebärerin hilf! glaubte mit Strafe bedrohen zu müssen[8].

2. So wenig wie im Kult anderer Heiliger liessen es jedoch die Gläubigen bei derartigen Anrufungen Marias bewenden. Sie suchten vielmehr auch durch äussere Kundgebungen ihrer Liebe und Verehrung auf Maria einzuwirken, um sie den an sie gerichteten Bitten geneigt zu machen. Bereits im vierten Jahrhundert lässt sich ein derartiges Bestreben nachweisen. In Thracien und Arabien ist es damals vorgekommen, dass Frauen Maria in einer Weise gefeiert haben, die nach dem Urteil des Epiphanius geradezu gotteslästerlich gewesen ist. An gewissen Tagen seien sie gewohnt gewesen, an einem bestimmten Orte zusammenzukommen, auf den Namen und zur Ehre der Jungfrau einen Kuchen darzubringen und denselben sodann gemeinsam zu essen, weshalb Epiphanius sie Kollydianerinnen nennt[9]. Dass diese Kuchenopfer heidnischen Ursprungs gewesen, ergibt sich mit Bestimmtheit aus dem Ingrimm, mit welchem Epiphanius diese Neuerung bekämpft. Doch lässt sich aus seiner verworrenen Notiz kein sicheres Urteil über die eigentliche Bedeutung der Sitte gewinnen. Trotzdem ist sie von hohem Interesse für die Geschichte des Marienkults, nicht bloss weil sie zeigt, dass bereits im vierten

1) Rabulas a. a. O. S. 261.

2) Inschrift in der Sophienkirche, C. I. G. n. 8643 (s. o. S. 460 Anm. 1); Codex Justinianus Lib. I cod. 27: Corpus Iuris civilis ed. Mommsen et Krüger Bd. II (1880) p. 77.

3) C. I. Gr. n. 8640.

4) Evagrius, Hist. eccles. IV, 24.

5) Theophylactus Simocattes, Histor. V, 10 ed. Bonn. 1834 p. 223; Benrath S. 221.

6) De transitu ed. Enger p. 97 sqq.; Departure of my Lady, Wright, Journal p. 147 f.; Transitus b. Virginis, Contrib. p. 36 f.; Johannis Liber de dormitione Mariae ed. Tischendorf 27 p. 103; 34 p. 106.

7) Auf den aus den verschiedensten Kreisen der byzantinischen Bevölkerung stammenden und zu Tausenden erhalten gebliebenen Bleibullen kehrt keine Umschrift häufiger als das Θεοτόκε βοήθει, s. Schlumberger, Sigillographie de l'empire byzantin (1884) bes. p. 34 ff., vgl. C. I. G. n. 9014 ff. Dass derartige Formeln auch im Abendland gebraucht wurden, zeigt die Inschrift eines in Tebessa gefundenen Backsteins: Santa Maria aiuba nos: Audollent, Mission épigraphique en Algérie, Mélanges d'archéologie et d'histoire X, 1890 S. 528.

8) Theophanes ed. Bonn. 1839 p. 684, Hefele III[2] S. 428. Dagegen haben spätere byzantinische Kaiser die Formel Θεοτόκε βοήθει auf einigen ihrer Münzen einprägen lassen, s. Sabatier, Monnaies byzantines (1862) II p. 141 ff.

9) Epiphanius, Haer. 78, 23; 79, 1 ff.

Jahrhundert die Mutter des Herrn in gewissen Kreisen im Ansehen einer Gottheit gestanden hat, sondern noch weil aus ihr erhellt, wie gross mitunter die Geneigtheit der Gläubigen gewesen ist, auf Maria Ehrungen zu übertragen, die in heidnischen Kulten in Gebrauch waren. Es ist denn auch mehr als nur wahrscheinlich, dass Maria in dem Masse, in dem sie in der volkstümlichen Anschauung an die Stelle anderer weiblicher Gottheiten getreten ist oder, was meist dasselbe bedeutet, deren Funktionen teilweise oder ganz übernommen hat, in derselben Weise wie jene gefeiert worden ist[1]. Der Marienkult in seiner volkstümlichen Ausgestaltung ist daher gewiss vielfach durch heidnische Einflüsse bedingt worden. Doch haben derartige Prozesse meist nur eine lokale Bedeutung erlangt. Einen mit Bestimmtheit nachweisbaren Einfluss auf die Gesamtentwicklung des Marienkults haben sie nicht ausgeübt.

Ungleich stärker hat jedenfalls die Antike in mittelbarer Weise auf die Gestaltung des Marienkults eingewirkt, und zwar durch das Medium des Heiligenkults, so wie derselbe sich seit dem dritten Jahrhundert ausgebildet hatte. Der Heiligenkult in der Tat hat der Marienverehrung sowohl die Richtung vorgezeichnet, in welcher sie sich entwickeln, als die Formen geboten, in welchen sie einen festen Bestand gewinnen sollte.

Aus diesem Grunde wiederholen sich in der Marienverehrung dieselben Erscheinungen, welche die Geschichte des früheren und zeitgenössischen Heiligenkults aufweist. In deutlicher Weise tritt die innige Verwandtschaft beider Kulte zunächst darin zutage, dass die Marienverehrung, sobald sie einigermassen erstarkt war, nicht anders als der Heiligenkult sich sinnlich wahrnehmbaren Objekten zugewandt hat.

3. Zunächst den Reliquien Marias.

Seit etwa der Mitte oder dem Ende des fünften Jahrhunderts scheinen die Gläubigen sich nach Gegenständen umgesehen zu haben, die mit dem Leibe Marias in irgend einer Weise in Berührung geraten waren und an welchen infolgedessen etwas von jenen höheren Kräften haften geblieben war, welche die Gottesgebärerin bereits zu ihren Lebzeiten erfüllten. Eine, wenn auch vielleicht nur annähernd richtige Vorstellung von dem Ansehen, in welchem bereits um diese Zeit die Reliquien Marias für die eifrigsten unter ihren Verehrern gestanden, gibt uns die Legende von Marias Heimgang. Sie erzählt, dass ein jeder der Zeitgenossen der Jungfrau, der an Krankheit litt und von aussen die Mauern des Hauses berührte, in welchem Maria sich aufhielt, indem er sie dabei anrief, sofort geheilt wurde[2]. Da die überirdischen Kräfte, die Maria durch Berührung oder selbst nur durch ihre Nähe sinnlichen Gegenständen mitgeteilt hatte, nach der Anschauung der Zeit nicht hätten verloren gehen können, lag es nahe, alles als Reliquie anzusehen und zu verwerten, was man auf Grund irgend welcher Vermittelung glaubte auf sie zurückführen zu können.

Die günstigste Gelegenheit, ihr Verlangen nach Reliquien zu befriedigen, besassen natürlich die Christen Palaestinas. Von welchen Erfolgen ihre Be-

---

1) S. darüber Exkurs V.

2) Johannes, de dormitione Mariae 27 p. 103 Tisch.; De transitu ed. Enger p. 47: quidam pulverem parietis domus sumserunt eoque aqua subacto illiti, a quocunque laborabant morbo convaluerunt.

mühungen belohnt worden, zeigen namentlich die Pilgerbücher des sechsten und siebenten Jahrhunderts. Da war zunächst ein Stein, den Maria dadurch geheiligt, dass sie sich während ihrer Reise nach Bethlehem auf ihn niedergelassen hatte. Er stand ursprünglich drei Meilen von Jerusalem. Nach einem auf wunderbare Weise vereitelten Versuch, ihn nach Constantinopel zu schaffen, war er in der Grabeskirche Jesu zu Jerusalem als Altar aufgestellt worden. Hier sah ihn ein Pilger um 530[1], was allerdings nicht verhindert hat, dass fast ein halbes Jahrhundert später ein anderer Pilger ihn noch an seiner ursprünglichen Stelle angetroffen hat, ausgezeichnet durch das Quellwasser, das aus ihm hervorkam und dessen Wohlgeschmack unbeschreiblich war[2]. In der Stadt Diocaesarea verehrten um 570 abendländische Pilger den Krug und das Körbchen, die Maria zur Zeit der Verkündigung in ihrer Nähe hatte. An demselben Orte sahen sie auch den Sessel, auf welchem Maria sass, als der Engel zu ihr trat. In Nazareth fanden sie in dem Hause Marias, das in eine Basilika verwandelt worden, Kleidungsstücke der Jungfrau, die viele Wunder bewirkten. In Jerusalem wurde ihnen der Gürtel der seligen Maria gezeigt und die Binde, die sie um ihren Kopf trug[3]. Ein Jahrhundert später stand ein Tuch, dessen Fäden Maria gesponnen und in das sie das Bild Christi und der zwölf Apostel eingewoben hatte, in der Kirche von Jerusalem im höchsten Ansehen und wurde vom ganzen Volke verehrt[4].

Um den Besitz dieser und derartiger Reliquien, oder auch nur eines Teiles derselben, stritten Kirchen und Privatleute. Den grössten Anteil an ihnen erlangte die Kirche von Constantinopel. Sie wusste sich die Schweisstücher, in welche die Apostel den Leichnam Marias gehüllt[5], sowie das Kleid zu verschaffen, das die Mutter des Herrn während ihrer Schwangerschaft getragen[6], und bewahrte beide in der an Schönheit mit dem Himmel wetteifernden Kirche der Mutter Gottes in den Blachernen[7]. In nicht geringerem Ansehen scheint der Gürtel Marias gestanden zu haben, der der Muttergotteskirche in den Chalkopratieen zugewiesen worden war. Nicht bloss in Hymnen[8], sondern sogar in Predigten[9] ist in späterer Zeit dieser Gürtel verherrlicht worden. Kleid und Gürtel galten als die zuverlässigsten Wälle der Stadt, als ihr bester

1) Theodosius, de situ terrae sanctae ed. Gildemeister (1882) S. 28.
2) Antoninus Placentinus, Itinerarium 28, ed. Gildemeister (1889) p. 20.
3) Antoninus Placentinus 4. 5. 20.
4) Arculfus, de locis sanctis 12: Itinera Hierosolymitana ed. Tobler et Molinier I (1880) p. 156.
5) Historia Euthymiaca bei Johannes Damasc., Migne Gr. 96 p. 748, cf. Nicephorus Callist. XIV, 2; XV, 24.
6) Hymnus de veste b. Virginis deiparae bei Pitra p. 529.
7) S. die Stellen bei Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgesch. (1897) S. 164 ff.
8) Hymnus de zona b. Virginis bei Pitra p. 530; vgl. Transitus A ed. Tischend. p. 119 sq.
9) Germanus, Patriarcha Constantin., In s. Mariae zonam, Migne Gr. 98 p. 372 ff. Diese Predigt wird zwar von den Herausgebern dem Germanus I, Patriarch von Constantinopel 715—733, beigelegt. Allein so lange nicht sicher dargetan worden, dass die Handschriften, welche die dem Germanus I zuerkannten Predigten enthalten, der Zeit vor Germanus II (1222—1240) angehören, dürfte es geraten sein, mit einigen ältern Kritikern die Frage über die Verfasserschaft dieser Predigten als eine offene zu betrachten. Ganz im besondern in Betreff der Marienpredigten. Denn die Verehrung Marias bewegt sich in ihnen in einer ungleich höhern Tonlage als selbst bei Johannes Damascenus. Der Legende gegenüber verhalten sie sich so gläubig wie keine andern Predigten vor dem zehnten Jahrhundert. S. besonders p. 364 sqq.

Schutz gegen feindliche Mächte[1]. Ihnen zu Ehren wurden besondere Feste gefeiert[2]. Das in feierlicher Bittprozession umhergetragene Kleid hat zu verschiedenen Malen im siebenten und neunten Jahrhundert die Stadt vor dem äussern Feind sowie vor Erdbeben bewahrt[3].

Bis nach Gallien waren im sechsten Jahrhundert, infolge der bereits um diese Zeit häufig vorkommenden Wallfahrten nach dem h. Land, Reliquien Marias gelangt. So besass das Kloster von Marsal in der Auvergne eine Reliquie Marias, von deren wunderwirkenden Kraft Gregor von Tours selbst Zeuge gewesen ist[4]. Dass aber selbst Privatleute schon damals in den Besitz derartiger Reliquien zu gelangen vermochten, zeigt das Beispiel desselben Gregor, der ausser anderen Kostbarkeiten auch eine Reliquie Marias in einer Kapsel beständig mit sich führte. Durch die ihr innewohnende Kraft gelang es ihm einmal, eine grosse Feuersbrunst zu löschen[5].

4. Bei der fortwährenden Steigerung, die der Marienkult erfuhr, wäre die Nachfrage nach Reliquien Marias gewiss eine sehr bedeutende geworden und hätte schon frühe einen schwunghaften Handel ins Leben gerufen, wenn nicht vom fünften Jahrhundert an das Bild in der Verehrung Marias eine immer grössere Bedeutung erlangt hätte und in den Augen der grossen Zahl ein hinreichender Ersatz für die Reliquien geworden wäre.

Wohl haben schon frühere Zeiten bildliche Darstellungen Marias gekannt. Seit dem zweiten Jahrhundert ist Maria zu den verschiedensten Malen in den Katakomben Roms bildlich dargestellt worden[6]. Doch niemals zu kultischen Zwecken und meist nur in den Darstellungen biblischer Szenen[7]. Ein höherer Wert kommt als Urkunden für die Geschichte der religiösen Vorstellungen von Maria und ihrer Verehrung den Goldgläsern zu. Sie zeigen, dass Maria im Glauben der Zeit, die sie hervorgebracht, d. h. der zweiten Hälfte des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, auf derselben Höhe gestanden hat wie die grössten und berühmtesten Heiligen, mit welchen sie mitunter gemeinsam abgebildet ist[8]. Doch wurden auch die Goldgläser nicht zu kultischen Zwecken hergestellt und erhoben wohl auch keinen Anspruch darauf, ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild Marias zu liefern. Bezeugt doch noch am Anfang des fünften Jahrhunderts Augustin, dass man von der Gestalt der Jungfrau nichts wisse[9].

Indessen wurde mit so vielen anderen Ungewissheiten auch diese gehoben. Auf ihrer Pilgerreise nach Jerusalem hat die Kaiserin Eudokia das vom Apostel Lukas gemalte Bild Marias aufgefunden und nach Constantinopel an Pulcheria gesandt. Diese Nachricht findet sich bei einem Schriftsteller

---

1) Nilles I² p. 200 ff. 263.
2) Hymnus de zona l. c. p. 531; Richter S. 166.
3) Hergenröther, Die Marienverehrung in den zehn ersten Jahrhunderten, Zeitgemässe Broschüren herausgeg. von Hülskamp Bd. VI (1870) S. 196.
4) Gregor. Tur., De gloria mart. I, 9.
5) Gregor. Tur., De gloria mart. I, 11.
6) Lehner S. 285 ff.; Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria (1887) S. 115 ff.; Kraus, R.-Enz. II, 362 ff.
7) Schultze, Archäologische Studien IV; Archäol. d. altchristl. Kunst S. 358 f.
8) Vopel, Die altchristlichen Goldgläser (1899) S. 56 ff.; Liell S. 175 ff.
9) Augustin, de trinit. VIII, 5.

aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts[1] und beweist, ihre Echtheit vorausgesetzt[2], jedenfalls soviel, dass am Anfang dieses Jahrhunderts der Glaube gegolten hat, dass gewisse bildliche Darstellungen Marias Portraitähnlichkeit besässen[3]. Derartige Bilder[4] verbürgten die Aehnlichkeit bereits vorhandener Darstellungen Marias oder bildeten Vorlagen, nach welchen kultische Bilder der Gottesgebärerin hergestellt werden konnten[5]. Auch finden sich seit dem sechsten Jahrhundert in immer grösserer Anzahl Marienbilder, in den meisten Fällen wohl die Jungfrau mit dem Kinde darstellend[6], im Besitze von Kirchen[7] und einzelnen Gläubigen. Nicht einmal in den Gefängnissen durften sie fehlen, damit die Gefangenen der Segnungen nicht verlustig gingen, welche die Marienbilder gewährten[8]. Im Orient werden in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts Marienbilder in den Häusern wohl der meisten Recht-

---

1) Theodorus Lector, ex Lib. I n. 1 (Valesius-Reading, Theodoreti etc. histor. eccles. 1720 p. 563).

2) Aus der Tatsache, dass dieses Bildes in der Folgezeit keiner Erwähnung geschehen ist, dürfte schwerlich zu folgern sein, dass die Notiz des Theodor als Interpolation zu gelten habe. Denn ebenso unbeständig und launenhaft wie in Bezug auf die Reliquien (s. oben S. 185 Anm. 2) waren die Byzantiner in Bezug auf Bilder. So sind das längere Zeit hindurch hochberühmte Christusbild von Kamuliana (s. Dobschütz, Christusbilder I S. 59), ähnlich das Bild der Gottesmutter in Diospolis (I S. 82) und andere wundertätige Bilder mehr und mehr in Vergessenheit geraten. Auch der einst so gefeierte Brief Jesu an Abgar verlor jede Bedeutung (I S. 177). Dass übrigens aus dem Schweigen der Schriftsteller nicht sofort auf die Nichtexistenz einer Reliquie oder eines Bildes geschlossen werden darf, dazu mahnt auch die Geschichte des Bildes von Memphis (I S. 64).

3) Auch die armenische Kirche glaubte sich im Besitze eines von einem Apostel herrührenden Bildes Marias zu befinden. Nach einem Briefe des Moses von Khorene (Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. III S. 96) hätte der Apostel Bartholomaeus in der von ihm erbauten Kirche des Klosters von Hogeazwan das von Johannes gemalte Holzbild der h. Jungfrau aufgestellt und den dort angesiedelten Nonnen zum Schutz übergeben. Aehnlich besassen auch die Perser ein uraltes authentisches Muttergottesbild, das Werk eines kunstfertigen Sklaven, der die Magier auf ihrer Reise nach Bethlehem begleitet und daselbst Mutter und Kind gemalt hatte (Africani Narratio de iis quae Christo nato in Persia acciderunt, Migne Gr. 10 p. 108, vgl. Dobschütz S. 143).

4) Seit dem achten Jahrhundert traten ihnen die nicht von Menschenhänden gemachten Bilder, die Achiropoiiten der Mutter Gottes zur Seite; über dieselben Dobschütz S. 79 ff.

5) Geradezu fabrikmässig müssen diese Mutter-Gottesbilder im sechsten und siebenten Jahrhundert im Orient hergestellt worden sein (vgl. Trede Bd. III S. 148). Ob das schwärzliche Kolorit, das einige dieser Bilder (Dobschütz S 334 f.) auszeichnet (s. Rösch, Astarte — Maria, Stud. u. Krit. 1888 S. 295), auf den Einfluss des weltberühmten Artemisbildes von Ephesus (s. Rösch S. 297) oder der Bilder der Isis (s. Drexler in Roschers Lexikon der gr.-röm. Myth. II, 1 S. 430 f.) zurückzuführen ist, erscheint um so fraglicher, als es auch auf Bildern Christi vorkommt und sich zur Genüge dürfte erklären lassen „aus der uralten Neigung, Gegenstände der Sakralkunst möglichst altertümlich erscheinen zu lassen und aus der damit zusammenhängenden Gewohnheit der Maler, die nachgedunkelten Farben ihrer Vorbilder bei der Herstellung neuer Bilder getreu nachzuahmen, wodurch die Bilder im Laufe der Generationen natürlich immer dunkler werden mussten“: Dragatses bei Krumbacher S. 1117. Vgl. Beissel, Die Verehrung U. L. Frau S. 88 f., und Trede Bd. II S. 91.

6) Smith and Cheetham II S. 1148 ff. Welche Mannigfaltigkeit in den Darstellungen Marias obgewaltet hat, erhellt am deutlichsten aus der Verschiedenartigkeit ihrer Bilder auf den Bleibullen. Zu hunderten von Malen kehrt auf denselben ihr Bild, seis mit, seis ohne Kind, seis sitzend, seis stehend, oder in Orantenstellung u. dgl. wieder, s. Schlumberger, Sigillographie de l'Empire byzantin p. 15.

7) So besass in Constantinopel die grosse Kirche der Blachernen ein berühmtes Muttergottesbild, die sog. Blachernitissa, ebenso die Muttergotteskirche an der Quelle das nach ihr genannte Bild Θεοτόκος τῆς Πηγῆς, in Rom S. Maria Maggiore das sog. St. Lukasbild.

8) Evagrius, Hist. eccles. V, 18.

gläubigen vorhanden gewesen sein[1]. Jedenfalls gehörten sie um diese Zeit schon längst zur obligaten Ausstattung der Mönchszellen. Hier bildeten sie den Gegenstand einer Verehrung, die sich in vielen Fällen kaum von der Anbetung unterschieden haben dürfte[2]. Vor ihnen zündeten die Einsiedler Lichter an, und wenn sie ihre Zellen verliessen, sorgten sie dafür, dass selbst während ihrer Abwesenheit das Licht so lange wie möglich fortbrannte. Welch hohen Wert die Mutter Gottes gerade auf diese Art der Ehrung legte, zeigte sie einmal dadurch, dass sie das Licht, das ein Mönch vor seiner Abreise vor ihrem Bilde angesteckt, sechs volle Monate in wunderbarer Weise brennen liess, ohne dass es an Umfang abgenommen hätte[3].

In so hohem Ansehen wie die Marienbilder haben um diese Zeit die Bilder keines anderen Heiligen gestanden. Nur die Reliquien hatte man bis dahin in derselben Weise geehrt. Das Bild bot eben dieselben Vorteile, welche die Reliquien auszeichneten. Auch es verbürgte dem Betenden die Nähe des himmlischen Wesens, an das er sich wandte, und machte ihm dessen Hilfe gewiss. In dieser Ueberzeugung hat Heraklius das Bild der Mutter Gottes an den Mastbäumen der Schiffe anbringen lassen, mit welchen er im Jahre 610 zur Bekämpfung des Phokas nach Constantinopel zog[4].

5. Verglichen mit den Kundgebungen der mehr volkstümlichen Verehrung Marias zeichnet sich der Kultus, welcher der Gottesgebärerin in den Kirchen und von deren Leitern zuteil wurde, zumal in den ersten Zeiten, durch eine gewisse Zurückhaltung aus. Bei all ihrer Hochschätzung Marias sind die offiziellen Leiter der Kirche sichtlich bemüht, die Grenze nicht zu überschreiten, welche die Verehrung von der Anbetung trennt, den Marienkult in den

---

1) S. Schwarzlose, Der Bilderstreit S. 142 ff.; vgl. Arculfus III, 5 (Tobler p. 199 sqq.).

2) Moschus, Pratum 45: Der Dämon der Unzucht fordert den Mönch auf: μὴ προσκυνήσῃς ταύτῃ τῇ εἰκόνι, der andere Mönch dagegen, nicht abzulassen προσκυνεῖν τὸν κύριον ... μετὰ τῆς αὐτοῦ μητρός. Gewiss hat sich auch in diesem Stück das Abendland zurückhaltender gezeigt. Indessen dass in der Verehrung, die es Maria gewidmet, die Bilder in sehr hohem Ansehen gestanden, ergibt sich aus dem ersten Brief Gregors II an Kaiser Leo III (über die Echtheit dieses Briefes s. PRE. III[3] S. 223): bei einem Bilde der h. Mutter Gottes sprechen wir: Sancta Dei Genitrix, Domini mater, intercede apud filium tuum, verum Deum nostrum, ut salvas faciat animas nostras: Magn. Bullarium romanum (1857) I p. 221.

3) Moschus l. c. 180. Durch Anzünden von Lichtern in Lampen wurden übrigens, wie früher die Hausgötter (Lucian, Philopseud. 21), auch die Bilder geringerer Heiliger geehrt: Acta Johannis ed. Zahn 1880 p. 224; Bayet p. 139. Dass in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts das Küssen der Marienbilder — das in späterer Zeit im orientalischen Marienkultus eine so grosse Rolle spielen sollte — bereits üblich war, zeigen die Akten des Confessors Maximus, Schwarzlose S. 150.

4) Theophanes, Chronographie ed. Bonn. (1839) I p. 459. Aehnlich haben in späterer Zeit byzantinische Kaiser das Bild der Gottesgebärerin (meist war es die Hodegetria) auf ihren Feldzügen mit sich geführt: so Basilius Macedo im neunten, Romanus Lakapenus und Johannes Tzimiskes im zehnten, Johannes Komnenus im zwölften (die Stellen bei du Cange, Constantinopol. christ. Lib. IV p. 60), Alexius V im dreizehnten Jahrhundert (Gelzer, Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte, bei Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur 1897, S. 1039). Zum Dank für den Sieg, den es ihnen verliehen, haben Tzimiskes und Johannes Komnenus dem Bilde die Ehren des Triumphes zuerkannt und es auf dem Viergespann der Triumphatoren in Constantinopel einziehen lassen (du Cange l. c.; Neumann, Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen 1894 S. 29). Auch in den Seekriegen führten die Oberbefehlshaber der Flotte das Bild der Gottesgebärerin auf ihren Flaggen (Schlumberger, Un empereur byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas. 1890 S. 62).

Schranken des Heiligenkults zurückzuhalten. Am energischsten hat sich Epiphanius[1] dagegen verwahrt, dass Maria über Gebühr verehrt würde. Wohl sei Marias Leib heilig, wohl sei sie das auserwählte Werkzeug und unter allen Heiligen die beste. Allein angebetet dürfe sie nicht werden, denn die Anbetung gebühre bloss dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste. Maria bete daher niemand an, sie sei in Ehren, der Herr aber allein sei angebetet. Allein je mehr die Väter Maria in den Mittelpunkt der Heilsgeschichte rückten und einen je grösseren Anteil am Heilswerke sie ihr zuerkannten, desto mehr überschritt die Verehrung, die sie ihr zuerkannten, die Grenzen des gewöhnlichen Heiligenkults und näherte sich der Gottesverehrung.

Am deutlichsten vielleicht tritt die Zurückhaltung, welche die Leiter der Kirche anfänglich in der Verehrung Marias beobachtet haben, in der Tatsache zutage, dass sie zum mindesten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts unterlassen haben, eine besondere ehrende Erwähnung Marias in die beim Gottesdienste gebrauchten liturgischen Gebete aufzunehmen[2]. Diese Unterlassung muss aber als eine um so bedeutsamere angesehen werden, als es im Laufe des vierten Jahrhunderts in allen Kirchen üblich geworden war, bei einer jeden Feier des h. Opfers in besonderer Weise der Patriarchen, Propheten und Apostel zu gedenken, das Gedächtnis der Märtyrer zu feiern oder sich deren Fürbitte anzuempfehlen[3]. Erst nachdem im Verlauf der christologischen Streitigkeiten Maria eine solche Bedeutung in der Heilsgeschichte erlangt hatte, dass ihr Unerwähntbleiben in der Liturgie als eine verletzende Zurücksetzung ihrer Person hätte empfunden werden müssen, hat sie Aufnahme in die stehenden Kirchengebete gefunden.

Bei der mangelhaften Ueberlieferung auf dem Gebiet der Liturgie lässt sich weder die Zeit noch die Art der Einbürgerung von Marias Namen in die Kirchengebete mit Sicherheit erkennen[4]. Als sehr wahrscheinlich wird man es indessen bezeichnen dürfen, dass im fünften, jedenfalls im sechsten Jahrhundert die grosse Mehrzahl der Kirchen den Namen Marias in das Ver-

---

1) Epiphanius, Haer. 78, 24; 79, 9.

2) Dass zur Zeit des Epiphanius das Kirchengebet lediglich der Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten, Märtyrer gedachte, erhellt aus Haer. 75, 7, vgl. Chrysostomus, In Acta apostol. Hom. 21, 5 bei Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform (1893) S. 98. 159. Ebenso bestimmt schliesst die Aufforderung Leos des Grossen an seine Zuhörer, mit den Patriarchen, Propheten, Aposteln und Märtyrern in Gemeinschaft zu treten und ihre Fürbitten anzurufen, den Gedanken aus, dass zu seiner Zeit der Name Marias bereits in die Liturgie Aufnahme gefunden: Leo, Sermo 35, 4 bei Probst, Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert (1896) S. 158.

3) S. oben S. 280 f.

4) Für keine einzige der uns überkommenen Liturgieen lässt sich mit Sicherheit die Textgestalt bestimmen, in welcher sie in der alten Kirche in Gebrauch gewesen ist. Denn die ältesten Handschriften der Liturgieen des Basilius, Chrysostomus, Jakobus, Markus u. s. w. gehören der Zeit vom achten bis zwölften Jahrhundert an (Swainson, The greek Liturgies 1884 S. XV ff.; Brightmann, Liturgies eastern and western 1896, I S. XLVIII ff.; vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 1889, S. 62 ff.). Dass die Gestaltung, in welcher die betreffenden Handschriften die Liturgieen bieten, im grossen und ganzen in eine viel frühere Zeit zurückreicht, ist zwar unbestreitbar. Allein es fehlt eine jede Gewähr dafür, dass die altchristlichen Geschlechter die liturgischen Texte mit einer grössern Pietät behandelt, als dies die mittelalterlichen getan, die, wie dies namentlich die verschiedenen Rezensionen beweisen, in welchen die Liturgieen des Basilius und Chrysostomus vorliegen (Swainson p. 76 ff.), Jahrhunderte hindurch an den überkommenen Vorlagen geändert haben.

zeichnis derjenigen heiligen Personen eingefügt hat, deren die Gemeinde bei der Feier des Abendmahls regelmässig gedachte[1]. Da jedoch Maria durch die Erwähnung ihres Namens in diesem Zusammenhange auf dieselbe Linie zu stehen gekommen wäre wie die andern Heiligen[2], dürfte eine solche Erwähnung ihren Verehrern nicht lange genügt haben. Darum ist zum mindesten die Möglichkeit zuzugeben, dass einige unter den Formeln, welche spätere Liturgieen bieten, bereits im sechsten oder siebenten Jahrhundert in Aufnahme gekommen sind[3]. Nur an den Marienfesten und in der Weihnachtszeit[4] hat die abendländische Kirche seit dem siebenten Jahrhundert der Mutter Gottes einen grösseren Platz in ihrer Liturgie eingeräumt[5]. Dagegen scheint sie die orientalische Kirche von derselben Zeit an beim Gottesdienst, wenn auch nicht in den eigentlichen Abendmahlsgebeten, immer häufiger berücksichtigt zu haben[6]. Jedenfalls hat sie die Gottesgebärerin in demjenigen Teil ihres Kultus, in welchem sie sich am freiesten bewegte, in ihrem Hymnengesang, in einzigartiger Weise dadurch ausgezeichnet, dass sie in alle Canones oder Hymnenzyklen auf die Heiligen besondere Gesangstrophen zu ihren Ehren aufnahm[7] und ihr dadurch als der Hauptheiligen einen festen Anteil an der Verehrung aller anderen Heiligen der Kirche zusicherte.

6. Nicht anders als mit den Ehrungen in der Liturgie verhält es sich mit den Ehrungen Marias durch Kirchenbauten. Auch in diesem Stück haben lange Zeit hindurch die Leiter der Kirche nichts getan, um die Mutter

1) In diesem Zusammenhang kommt der Name Marias in beinahe sämtlichen alten Liturgieen vor.

2) Denn mochte man auch dem Namen Marias, wie dies mit Ausnahme etwa der syrischen Jakobusliturgie (Swainson p. 341) allenthalben üblich war, die erste Stelle im Verzeichnis der zu nennenden Heiligen zuweisen und ihn durch ein ἐξαιρέτως in besonderer Weise hervorheben (Liturgie von Alexandrien, Swainson p. 40; des Basilius, ib. p. 82; des Chrysostomus, p. 92; des Jakobus, p. 290), so drückte nichtsdestoweniger die in allen griechischen Liturgieen gebräuchliche Formel Μνήσθητι Κύριε Maria auf das Niveau derjenigen Personen herab, welche, alter Ueberlieferung gemäss, die Gemeinde der Gnade Gottes anzuempfehlen pflegte. Ungleich besser gestattete die dem Μνήσθητι entsprechende Formel der abendländischen Liturgieen, das wohl dem sechsten Jahrhundert entstammende Communicantes et memoriam venerantes (s. Probst, Die abendländische Messe 1896 S. 153), die einzigartige Dignität Marias in der Liturgie zu wahren.

3) Am ehesten dürfte man hiebei an Formeln denken wie πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου, welche die ältesten Rezensionen der Liturgie des Basilius und des Chrysostomus (Swainson p. 77 und 88) am Schlusse von Bittgebeten an Gott bieten. Dass die umfangreichern und dogmatisch bedeutsamern Formeln einer spätern Zeit angehören, ergibt sich auch daraus, dass sie zumeist den logischen und grammatischen Zusammenhang der Gebetsteile, in welchen sie untergebracht sind, stören und sich dadurch auf das unzweifelhafteste als spätere Zusätze erweisen (s. Alexandrinische Liturgie, Swainson p. 40; Liturgie des Jakobus, p. 290 f.).

4) Sacramentarium Gregorianum, Muratori II p. 344 f.

5) S. unten S. 490 f.

6) Benrath S. 93 f. Wie viele jedoch unter den sehr zahlreichen lobenden Erwähnungen Marias in den griechischen Menaeen (bloss aus dem Menaeon zum Januar hat Wagnereck, Pietas Mariana-Graecorum 1647, 194 Lobpreisungen Marias zusammengestellt, Benrath a. a. O.) bis ins siebente Jahrhundert zurückreichen, ist um so schwerer zu entscheiden, als das Typikon des h. Sabas († 532), welches zu dieser Ermittelung verwendet werden könnte (s. Benrath S. 80), in seiner jetzigen Gestalt „wohl noch auf eine jüngere Rezension als die von Johannes von Damaskus zurückzuführen ist“ (Ehrhardt, Das griech. Kloster Mar-Saba, Römische Quartalschrift 1893 S. 42).

7) Sog. Θεοτόκια (s. Christ et Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum 1871, p. LXI) enthalten die dem Andreas Cret. zugeschriebenen Canones, Migne Gr. 97, 1305 ff. 1329 ff., Christ p. 159; der Canon des Kosmas, Christ p. 164; des Johannes Damascenus, Christ p. 234.

des Herrn einer Auszeichnung teilhaftig zu machen, die seit dem vierten Jahrhundert selbst den geringsten unter den Märtyrern zugestanden wurde.

In der Tat findet sich die erste zuverlässige[1] Nachricht über das Vorhandensein einer Marienkirche in den Akten der ersten ephesinischen Synode. Zu verschiedenen Malen bezeichnen in denselben die Anhänger der alexandrinischen Christologie die grosse Kirche, in welcher ihre Zusammenkünfte stattfinden, als die „Kirche genannt Maria“[2]. Da jedoch ihre Gegner dieselbe Kirche nie mit diesem Namen benennen[3], liegt es nahe, anzunehmen, sie sei keineswegs zu Ehren Marias erbaut und ihr in besonderer Weise gewidmet worden, sondern habe lediglich nicht allzulange vor dem Konzil die Bezeichnung Marienkirche erhalten[4].

Wie dem auch sei, jedenfalls bezeichnet die ephesinische Synode den Zeitpunkt, von welchem an die Zurückhaltung, welche die Leiter der Kirche in Bezug auf die Weihung von Kirchen zu Ehren Marias beobachtet hatten, immer mehr zurücktritt: Bischöfe, Kaiser und Privatleute betreiben von dieser Zeit an wetteifernd die Errichtung von Marienkirchen.

Bereits wenige Jahre nach dem ephesinischen Konzil hat Bischof Sixtus von Rom die unter seinem Episkopate in Umbau begriffene Basilica Liberiana nach Maria benannt[5] (die später sog. Santa Maria Maggiore). In Palaestina hat noch unter dem Episkopate des Juvenal (425—458) die Gemahlin eines hohen römischen Beamten auf der Strasse von Jerusalem nach Bethlehem Maria eine prächtige Kirche erbaut[6]. Wenige Jahre später haben Kaiser Zeno auf dem Berge Garizim[7], Johannes Silentiarius in Nikopolis[8], Sabas in Palaestina[9] Kirchen zu Ehren der Gottesgebärerin aufführen lassen.

In noch grösserer Zahl sah um dieselbe Zeit Constantinopel Marienkirchen erstehen. Nach einer allerdings nicht unanfechtbaren Ueberlieferung hätte bereits Pulcheria von den einer späteren Zeit als die wichtigsten geltenden Heiligtümern Marias einige nicht bloss errichtet, sondern sofort der Gottesgebärerin geweiht[10]. Jedenfalls besass die byzantinische Gemeinde bereits

1) Die zahlreichen Notizen über Kirchen, die in den ersten Jahrhunderten, ja bereits im apostolischen Zeitalter zu Ehren Marias erbaut worden seien (s. u. a. Orsini, La Vierge, 1844, II p. 18 f. 69 ff.; Beissel, Die Verehrung U. L. Frau S. 2 f.), entstammen zumeist dem Mittelalter und verdanken ihre Entstehung lediglich der Ueberzeugung der damaligen Geschlechter, dass der Marienkultus gleich von Anfang an und zwar genau in der Gestalt, in der sie ihn kannten, bestanden habe.

2) ἐν τῇ . . . ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Μαρίᾳ, Mansi IV p. 1223. 1229. 1237. 1241. 1332. Ob auch der Patriarch Cyrill in einer Rede gegen Nestorius die ephesinische Kathedralkirche eine Marienkirche genannt, scheint zweifelhaft, da an Stelle von τὴν ἐκκλησίαν τῆς Θεοτόκου (Mansi IV p. 1252) zu lesen sein dürfte τὴν κλῆσιν u. s. w., s. Hach, Die Darstellungen der Verkündigung Mariae im christlichen Altertum, Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1885, S. 437.

3) Mansi IV p. 1232. 1259; Hach a. a. O.

4) Anders Zahn, Die Dormitio sanctae Virginis (1899) S. 54.

5) Liber Pontificalis 46; Benrath S. 84 f.

6) Cyrill von Scythopolis in seinem Leben des h. Theodosius, bei Usener I S. 334.

7) Procopius, De aedificiis V, 7. Unter der Regierung desselben Kaisers (474 bis 491) soll der Mutter Gottes auch ein Tempel der Rhea zu Cycicum geweiht worden sein: Cedrenus, Hist. comp. ed. Bonn. I p. 209 bei Maury, La Magie p. 241.

8) Vita s. Ioan. Silent., Act. Sanct. Mai III p. 232.

9) Vita s. Sabae bei Tillemont, Mémoires I, 1 p. 124.

10) Nach Theodorus Lector, ex Lib. I n. 5, — der in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts Vorleser an der Sophienkirche war und daher als ein über byzantinische Kirchenbauten wohl informierter Zeuge gelten kann — hätte Pulcheria († 453)

mehrere Marienkirchen, als Kaiser Justinian die Herrschaft antrat[1].

Mehr als jeder andere vor und nach ihm hat Justinian für die Verherrlichung Marias durch die Errichtung von ihr gewidmeten Kirchen getan. Nicht bloss in Constantinopel, sondern allenthalben im ganzen römischen Reiche hat er der Mutter Gottes viele Kirchen geweiht, und zwar Denkmäler von einer solchen Pracht und Grossartigkeit, dass man ein jedes einzelne derselben für das Werk der Sorgfalt einer ganzen Regierung hätte halten können[2]. Durch derartige Ehrenbezeugungen glaubte eben der Kaiser die Hilfe und den Schutz der Gottesgebärerin dem Reich und der Kirche zuzusichern. Als Bollwerke, welche die Städte gegen den äussern Feind besser beschützen würden als die Mauern, hat er Marienkirchen nicht bloss in Constantinopel, sondern bis an die äussersten Grenzen des Reiches errichten lassen[3]. Auch zum Schutze von Gemeinden, die in religiöser Beziehung besonders gefährdet waren, hat Justinian Marienkirchen erbauen lassen. So in dem Lande der Asbager und zu Augila in Libyen, wo die Einwohner erst unter seiner Regierung den christlichen Glauben angenommen hatten: die Muttergotteskirchen sollten wie Zwingburgen der Rechtgläubigkeit unter den Neubekehrten bilden[4].

Die Bemühungen Justinians, die Mutter Gottes durch möglichst viele und glänzende Kirchen[5] zu ehren, bilden eine der denkwürdigsten Tatsachen der Geschichte des Marienkults in der alten Zeit. Denn sie haben offenbar diesen Kult gefördert, ihm einen neuen Glanz verliehen und ihn als einen der wesentlichsten Bestandteile der Staatsreligion bis in die entlegensten Gegenden des Reiches getragen.

Selbst im Abendland lassen sich die Nachwirkungen der justinianischen Epoche wahrnehmen. Mehrere Kirchen auf italischem Boden bekunden bereits durch den Namen, den sie tragen, dass sie unter Einfluss von Byzanz zustande gekommen sind[6]. Doch auch unabhängig von fremden Einflüssen mehrt sich

sowohl die Blachernenkirche als die Chalkoprateia und die Odegetria erbauen lassen. Dass sie diese Kirchen sofort der Gottesgebärerin, die ja im Vordergrund des religiösen Interesses der Zeit stand, geweiht, wird in übereinstimmender Weise von den spätern byzantinischen Chronisten bezeugt (s. die Stellen bei Richter S. 154 ff. 160 ff. 164 ff.). Dieser Ueberlieferung steht jedoch die Tatsache entgegen, dass Procopius mit keinem Wort älterer Kirchen erwähnt, die an den Stellen gestanden, an welchen Justinian die Blachernenkirche und die Chalkoprateia habe erbauen lassen (de aedificiis I, 3) — ein Schweigen, das als um so bedeutungsvoller gelten muss, als zu den verschiedensten Malen Procopius die alten Kirchen namhaft macht, welche Justinian hat beseitigen und durch seine Neubauten ersetzen lassen.

1) In ihrer Zahl die Muttergotteskirche am Bosporus, die zur Zeit Justinians so baufällig war, dass sie erneut werden musste (Procop. I, 1, 8); ferner das in der nächsten Nähe der Sophienkirche gelegene Haus der Mutter Gottes Maria, das Verina frommen Andenkens (die Gemahlin Leos des I, 457—474) erbaut hatte (Justinian, Novell. III, 1 bei Richter S. 6); vielleicht die Mutter Gottes zum Eise (S. 178) und die Mutter Gottes des Urbicius (S. 186); jedenfalls die Muttergotteskirche, die der Präfekt Kyros unter Theodosius dem Jüngern hat bauen lassen (Richter S. 157).

2) Procopius I, 3.

3) Procopius VI, 7; I, 3.

4) Procopius, De bello Gothico IV, 3; de aedif. VI, 2.

5) Aus ihrer Zahl seien noch erwähnt die Muttergotteskirchen in Antiochien (Procop. II, 10), in Theosiopolis, der Hauptstadt des römischen Armenien (ib. III, 4), in Jerusalem (V, 6), auf dem Berge Sinai (V, 8), zu Jericho, auf dem Oelberg, zu Porphyreon (V, 9), zu Leptis Magna (VI, 4), zu Carthago (VI, 5).

6) Nicht bloss in Ravenna gab es eine Marienkirche in Kosmedin (Diehl, Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne 1888 p. 279), sondern ebenso in Rom (ib. 278) und in Neapel (p. 280). Nicht minder erinnert an den Einfluss, unter welchem sie entstanden, die Maria Theotokos von Syrakus (p. 262).

seit dem sechsten Jahrhundert die Zahl der Marienkirchen im Abendland. Gregor von Tours macht deren mehrere in seinen Werken namhaft[1]. Aehnlich bezeugt Gregor der Grosse das Vorhandensein von Marienkirchen in ganz kleinen und unbedeutenden Ortschaften Italiens[2]. Noch bedeutender jedoch waren die Nachwirkungen der justinianischen Epoche im Orient[3], vornehmlich in Byzanz selbst, wo eine nicht unbedeutende Anzahl der neunundvierzig Marienkirchen, welche in späterer Zeit in dieser einen Stadt vorhanden waren[4], in die Zeit vor dem neunten Jahrhundert, die klassische Epoche der byzantinischen Baukunst, zurückreichen dürfte[5].

---

1) Ihre Aufzählung bei Bourassé, Summa aurea T. V p. 1091 f. Ueber andere Marienkirchen in Gallien s. Beissel, Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland (1896) S. 9 ff.

2) Gregor. Magn., Dial. I, 9. 12.

3) Die bedeutendsten Marienkirchen Palaestinas bei Theodosius, de situ terrae Sanctae p. 20. 21. 28, und Antoninus Placentinus, Itinerarium 9. 13. 17. Am besten bekannt ist die Grabeskirche, deren Pracht Andreas Cret., Orat. 12 p. 1064 sq. schildert.

4) So viele zählt Ducange, Constantinopolis christiana lib. IV, auf.

5) S. Richter S. 428 f.

Viertes Kapitel.

Die Marienfeste.

Ihre späte Entstehung. Berücksichtigung Marias im Weihnachtsfestkreis. — Mariae Verkündigung. — Mariae Reinigung. — Der Gedächtnistag der Mutter des Herrn. — Mariae Geburt. — Mariae Himmelfahrt. — Die Art der Begehung der Marienfeste.

1. So wenig wie die Errichtung von Marienkirchen haben die Leiter der Kirche anfänglich mit besonderem Eifer die Einführung von Festtagen zu Ehren Marias betrieben. In Betreff derartiger offizieller Ehrungen blieb daher Maria längere Zeit hinter den Heiligen gewöhnlichen Schlags zurück, und erst im Laufe des fünften Jahrhunderts hat sie dieselben auch auf diesem Gebiet überholt.

Bis zu einem gewissen Grade erklärt sich das späte Aufkommen von Marienfesten aus der Ungewissheit über den Ausgang der Gottesgebärerin, in welcher sich die Gläubigen befanden und die es ihnen unmöglich machte, ihr Gedächtnis an demjenigen Tage zu feiern, der sich nach dem Urteil der Zeit allein zur Begehung eines Festes zu Ehren von Heiligen eignete. Nicht minder dürfte in Betracht zu ziehen sein, dass das Kirchenjahr in seinem Verlauf mehrfache Gelegenheit bot, Maria zu verherrlichen.

Denn so oft in den beim Gottesdienste vorgelesenen Bibelabschnitten von Maria die Rede war, stand es einem jeden Prediger frei, sich mit ihrer Person zu befassen, ihre Bedeutung zu erörtern, ihren Ruhm zu verkündigen. Dass viele unter ihnen sich diese Gelegenheit nicht haben entgehen lassen, zeigen vor allen andern die Weihnachtspredigten des vierten und des beginnenden fünften Jahrhunderts. Je nach der Bedeutung, die ihre Verfasser der Mutter des Herrn beilegten, haben sie auf Maria Bezug genommen. In einer Lobrede auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes hat Ephraëm die Blicke seiner Zuhörer mehrmals auf die Mutter hingelenkt. Er hat Maria gefeiert als diejenige, die Gott getragen, in der Gott klein geworden, damit er die Menschen gross mache, aus der das Licht ausgegangen ist, das die Finsternis des Heidentums verscheucht hat. Er hat sie verherrlicht als die Burg, in welcher der König der Ehren gewohnt, als den neuen Himmel, der dem König der Könige zum Aufenthalt gedient [1]. In ähnlicher Weise verbreitet sich die unter den Werken Gregors von Nyssa überlieferte Weihnachtspredigt über Marias trotz der Geburt unversehrte Jungfrauschaft und erzählt sogar auf Grund des Protevangeliums ihr Jugendleben [2]. Nicht selten befasst sich auch Augustin mit Maria an dem Tage, an welchem sie den Heiland geboren hat, die Verehe-

1) Ephraem, Ausgew. Schriften II S. 54 ff.
2) Gregor. Nyss., in diem natalem Christi (Mi. 46, 1128).

lichte den Schöpfer der Ehe, die Jungfrau den Fürsten der Jungfrauen, und lenkt die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die, welche Jungfrau vor der Ehe war, Jungfrau in der Ehe, Jungfrau schwanger, Jungfrau säugend[1]. In ganz besonderer Weise fordert er aber die Jungfrauen, die aus der unverletzten Jungfräulichkeit Marias hervorgegangen, auf, mit Freuden den Tag zu begehen, an dem die Jungfrau geboren habe, und Maria, so weit es in ihren Kräften liege, nachzuahmen[2]. Für Theodot von Ancyra liegt die Bedeutung des Weihnachtsfestes nicht bloss darin, dass an diesem Tage Gott durch die Jungfrau erschien, sondern noch darin, dass die Jungfrau, trotzdem sie Mutter wurde, Jungfrau blieb. Letzteres bildet für ihn so sehr den überzeugendsten Beweis der Menschwerdung Gottes, dass er sich in der eingehendsten Weise mit Maria glaubt befassen zu müssen[3]. In ähnlicher Weise hat Maximus von Turin vom Weihnachtsfest die Veranlassung genommen, Marias unverletzte Jungfräulichkeit gegen die Bestreiter derselben zu verteidigen[4].

Indessen wie hoch sich die Marienverehrung am Weihnachtsfest auch versteigen mochte, mehr konnte sie an diesem Tage für Maria nicht tun, als ihr einen gewissen Anteil an der Feier des Festes zuzuwenden. Denn das Weihnachtsfest war ein Herrenfest und konnte unmöglicher Weise seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet werden.

2. Einen ungleich geeigneteren Anlass zur Verherrlichung Marias als das Weihnachtsevangelium bot das Evangelium von der Verkündigung. Es lenkte ja dasselbe wie kein anderer Abschnitt der h. Schrift die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf die Person Marias hin und musste mit Notwendigkeit in der Gemeinde die Erinnerung an den Tag wachrufen, an welchem Maria in einer einzigartigen Weise vor allen anderen Menschen ausgezeichnet worden war. Nicht eine Aufforderung, Maria mitzufeiern, schien es zu enthalten, vielmehr eine Mahnung, Maria als das Werkzeug der Menschwerdung Gottes in ganz besonderer Weise zu verherrlichen. Diese Mahnung haben die Geschlechter des ausgehenden Altertums und des beginnenden Mittelalters als eine so dringende angesehen, dass sie nicht anders glaubten, als dass die Kirche, wenn vielleicht auch nicht gleich in den ersten Zeiten, so doch um so sicherer vom dritten und vierten Jahrhundert an, den Tag der Verkündigung als einen besonderen Ehrentag Marias festlich begangen habe. Wie fest diese ihre Ueberzeugung sass, zeigt die nicht unerhebliche Zahl der zu ihrer Zeit wohl namenlosen Predigten auf das Fest der Verkündigung, die sie ohne jedes Bedenken Kirchenlehrern des dritten und vierten Jahrhunderts beigelegt haben[5].

1) Augustin, In natal. Domin. Sermo 188; Lehner S. 139.
2) Augustin, In natal. Domin. Sermo 191; Lehner S. 205 f.
3) Theodotus Ancyr., Gallandi T. IX p. 440; Lehner S. 209 ff.
4) Maximus Taur., Hom. 9 in nat. Domin.
5) Die wohl bedeutendsten dieser fälschlich ältern Kirchenlehrern beigelegten Predigten sind folgende: Gregorius Thaumat., 3 Reden in annuntiationem (Mi. gr. 10, 1145 sqq.), vgl. darüber Draeseke, Jahrbb. für protest. Theol. X, 1884, S. 657 ff.; Ryssel, Gregorius Thaumat. (1880) S. 36 f. — Methodius, de Simeone et Anna et de s. Deipara (Mi. gr. 18, 347 sqq.). — Athanasius, sermo in annuntiationem (Mi. gr. 28, 913 sqq.), vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten III (1820) S. 67 ff. — Cyrillus Hieros., homilia in recursum Domini (Mi. gr. 33, 1187 sqq.). — Augustin, Appendix in Augustini sermones, serm. 193—195 (Mi. lat. 39, 2103 ff.). Sermo 194 stammt vielleicht von Fulgentius, s. Schmid, Prolusiones Marianae (1733) p. 105. — Amphilochius, de occursu Domini (Mi. gr. 39, 43 sqq.), vgl. darüber Schmid, Prolusiones

Wie unberechtigt jedoch diese Ueberzeugung war und wie unzutreffend es wäre, älterer und neuerer Ansicht [1] gemäss das Fest der Verkündigung als das älteste der Marienfeste anzusehen, lehrt eine nähere Betrachtung der Tatsachen. Aus derselben erhellt, dass die Verkündigung erst im sechsten Jahrhundert zum Gegenstand einer besonderen Festfeier geworden ist.

Die Zurückhaltung der Leiter der Kirche, die sich in dieser Tatsache bekundet, ist jedoch nur zum geringeren Teil auf prinzipielle Bedenken zurückzuführen. Sie hat vielmehr ihren Grund darin, dass bis ins fünfte Jahrhundert die Geschichte der Verkündigung mit der Geburtsgeschichte in so unauflöslicher Weise zusammenzuhängen schien, dass ihr Gedächtnis, wo nicht am Weihnachtstage selbst, so doch nur im Weihnachtszyklus begangen werden konnte. Erst nachdem die Verkündigung aus diesem ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgehoben worden, konnte der ihrer Erinnerung gewidmete Tag zu einem wirklichen Marienfeste umgestaltet werden.

Die enge Verbindung, in der über zwei Jahrhunderte Verkündigung und Empfängnis mit dem Geburtsfest Christi gestanden haben, datiert noch aus der vorconstantinischen Zeit. Im Anschluss an das Epiphanienfest um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts entstanden, umschloss die Feier des Geburtsfestes Christi ursprünglich alle Tatsachen der evangelischen Geschichte, die in irgend einer Weise auf den Eintritt Christi in die Welt und auf seine erste Offenbarung in derselben Bezug hatten. Für Ephraëm, der mit dem ganzen Osten die Geburt Christi noch am Epiphanientag, dem 6. Januar, festlich beging, bilden nicht bloss die Empfängnis, die Menschwerdung, die Geburt des Herrn und die Huldigung der Hirten den Gegenstand der Betrachtungen, die er am Geburtsfeste Christi anstellt, sondern er befasst sich noch mit der Geschichte der Magier, der Darstellung Christi im Tempel, der Taufe Christi, ja selbst dem Wunder von Kana als der ersten Tat, durch welche Christus seine Herrlichkeit der Welt geoffenbart hat [2]. Aehnlich gehören für Epiphanius ausser der Geburtsgeschichte die Geschichte der Magier und der Verwandelung des Wassers in Wein mit zum Inhalt der Feier des Geburtstages Christi [3]. Eine Verringerung des geschichtlichen Stoffes, der am Geburtsfest zur Sprache gebracht zu werden pflegte, brachte zwar die im Jahre 354 in Rom in Aufnahme gekommene und von hier aus sich rasch ausbreitende neue Datierung des Weihnachtsfestes mit sich. Doch nur die speziell auf das Epiphanienfest bezüglichen Abschnitte der heiligen Geschichte wurden infolgedessen von dem Weihnachtsevangelium sofort abgelöst. Aus einer Predigt Gregors von Nazianz ergibt sich als Gegenstand der Festfeier des 25. Dezember nicht bloss die Geburt mit der Anbetung der Hirten und Magier, sondern noch die Empfängnis, die Darbringung im Tempel, der bethlehemitische Kindermord und die Flucht nach Aegypten [4]. Etwas enger ist zwar der geschichtliche Gesichtskreis, in welchem sich die Weihnachtspredigt bewegt, die uns unter dem Namen Gregors von Nyssa überliefert ist. Immer-

p. 122 und Bardenhewer S. 264.

1) Die Namen einiger ihrer Vertreter bei Hach, Die Darstellungen der Verkündigung Mariae im christlichen Altertum, Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1885, S. 380 f.; dazu Schmid, Prolusiones p. 105; Lehner S. 214.

2) Usener, Religionsgesch. Untersuch. I S. 195 ff.

3) Usener S. 206 ff.

4) Gregor. Naz., orat. 38; Usener S. 263.

hin befasst auch sie sich mit der Empfängnis, dem bethlehemitischen Kindermord und der Huldigung der Magier in beinahe eben so ausführlicher Weise wie mit der Geburt Christi selbst[1]. Sowohl die höhere Bedeutung, die das Weihnachtsfest in dem kirchlichen Leben der Zeit erlangte, als das Bedürfnis, seine Feier in einheitlicherer Weise zu gestalten und sie zu diesem Zwecke von allem, was sich nicht unmittelbar auf die Geburtsgeschichte bezog, zu entlasten, scheinen im fünften Jahrhundert eine grössere Anzahl von Kirchen dazu veranlasst zu haben, den herkömmlichen Inhalt der Festfeier auf mehrere Tage zu verlegen, eine Art von Weihnachtszyklus zu schaffen. Eine der ältesten Formen dieser erweiterten Weihnachtsfestfeier dürfte sich in der Praxis der armenischen Kirche erhalten haben. Zu Gunsten des hohen Alters dieser Festfeier spricht jedenfalls die Tatsache, dass die Armenier an dem ursprünglichen Datum des Geburtsfestes Christi festgehalten haben und dasselbe bis zur Gegenwart am 6. Januar begehen. Es wird daher wohl auch ihre Sitte, am Vorabend des Geburtsfestes, gleichsam als Vorbereitung auf dasselbe, die Verkündigung und Empfängnis zum Gegenstand einer besonderen Festfeier zu machen, in die früheste Zeit zurückreichen[2]. Einen genaueren Einblick in die Vorfeier des Weihnachtsfestes, so wie dieselbe um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Ravenna üblich war, gewähren uns die Predigten des Petrus Chrysologus[3]. In den Tagen, die dem Weihnachtsfest unmittelbar vorangingen, predigte Chrysologus über die Geschichte Johannes des Täufers, insbesondere über dessen Busspredigt, über die Verkündigung und Empfängnis Marias und, da er es vermied, am Weihnachtstage zu predigen, selbst über die Geburt des Herrn. Die Vorfeier des Weihnachtsfestes scheint sich in Ravenna zur Zeit des Chrysologus über eine Woche erstreckt zu haben. Von ungefähr derselben Zeitdauer dürfte sie in der Kirche Mailands gewesen sein, die Marias Verkündigung am letzten Sonntag vor Weihnachten beging[4]. Noch im sechsten und der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts scheint die grosse Mehrzahl der spanischen Kirchen die Erinnerung an Marias Verkündigung acht Tage vor dem Weihnachtsfest begangen zu haben[5].

Aus den angeführten Beispielen dürfte jedenfalls so viel zu folgern sein, dass, zumal in einer grossen Zahl von Kirchen des Morgen- und Abendlandes, noch im fünften Jahrhundert die Verkündigung den Gegenstand keiner selbständigen Festfeier gebildet hat, sondern lediglich im Weihnachtsfestkreis mitgefeiert worden ist. Unter diesen Verhältnissen konnte zwar der Tag, an welchem die Geschichte der Verkündigung und Empfängnis beim Gottesdienst zur Verlesung gelangte und daher den gewiesenen Text der Predigt bildete, zur Verherrlichung Marias verwendet werden[6]. Allein seiner kirchlichen Bedeutung nach blieb er ein Herrenfest, das zumal im Prinzip keine andere Aufgabe haben konnte, als das Weihnachtsfest vorzubereiten.

---

1) Gregor. Nyss., In diem natalem Christi, Migne gr. 46, s. bes. S. 1140 f.
2) Augusti, Denkw. III S. 63; Usener S. 208 f.
3) Petrus Chrysologus († 450), sermm. 140 ff., Migne lat. 52, 575 ff.
4) Augusti S. 63; vgl. Kirchenlexikon VIII² S. 823.
5) Anders wäre die Bestimmung der Synode von Toledo im Jahre 656, dass künftighin das Fest der Verkündigung in allen Kirchen Spaniens am 18. Dezember zu begehen sei (Hefele, Konziliengesch. III² S. 102), unerklärbar.
6) Es hat dies u. a. Antipater von Bostra in der Rede In sanctissimae Deiparae annuntiationem, Migne gr. 85 p. 1776 ff., getan.

Zu einem wirklichen Marienfest konnte die Erinnerungsfeier an Marias Verkündigung erst werden, nachdem sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest herausgehoben und auf einen für ihre selbständige Ausbildung günstigeren Zeitpunkt verlegt worden war.

Wenn diese Verlegung erst im Laufe des sechsten und siebenten Jahrhunderts, und zudem nicht einmal in allen Kirchen, stattgefunden und man das Fest nicht schon früher auf den 25. März angesetzt hat, der doch seit der Fixierung der Geburt Jesu auf den 25. Dezember allenthalben als Tag der Empfängnis galt[1], so dürfte der entscheidende Grund hiefür in den Schwierigkeiten zu suchen sein, die der Begehung eines Freudenfestes in der Quadragesimalzeit entgegenstanden[2].

Bereits die Synode von Laodicea hatte die Abhaltung von Märtyrerfesten in der Quadragesimalzeit lediglich an den Samstagen und Sonntagen gestattet, weil an diesen Tagen allein eine vollständige Abendmahlsfeier zulässig sei[3], die Feier des Abendmahles aber zu den obligatesten Bestandteilen eines Heiligenfestes gehörte. Noch weiter ging die Synode von Toledo vom Jahr 656. Da wegen der Quadragesimalzeit und des Osterfestes der Tag, an welchem der Engel Maria die Botschaft brachte, oft nicht recht gefeiert werden könne, setzt sie das Fest der Verkündigung für ganz Spanien auf den 18. Dezember, acht Tage vor Weihnachten, an[4]. Diese Bestimmung ist für die spanische Kirche massgebend geblieben. Dagegen hat sich in den anderen abendländischen Kirchen[5], wenn auch nur sehr allmählich, die Feier der Verkündigung am 25. März eingebürgert.

Es ist dies unter dem Einflusse der Kirche des Ostens geschehen. Hier in der Tat hat die ungleich lebendigere Verehrung Marias spätestens im Laufe des siebenten Jahrhunderts das Fest der Verkündigung zu einem wirklichen Marienfeste umgestaltet und es zu seiner Verselbständigung auf den 25. März verlegt. Das Trullanische Konzil vom Jahre 692 setzt seine Feier in der Fastenzeit einfach voraus und hebt zu seinen Gunsten für den Fall, dass es nicht gerade auf einen Samstag oder Sonntag fällt, das Verbot einer vollständigen Abendmahlsfeier auf[6]. Mit grossem Gepränge wurde es denn auch gefeiert, weniger als der mit dem Eintritt des Frühlings zusammenfallende Beginn des Heils in der Welt[7], vielmehr als der Ehrentag derjenigen, zu welcher an diesem Tag der Engel gesprochen: Sei gegrüsst, du Begnadigte!

3. Genau wie mit der Verkündigung verhält es sich mit einem anderen Ereignis der evangelischen Geschichte, das nach alter wie neuer Ansicht bereits im vierten Jahrhundert zu einer selbständigen Festfeier zu Ehren Marias die Veranlassung gegeben hätte: mit Marias Tempelgang, ihrer Begeg-

---

1) Augustin, de trinit. IV, 5.

2) Nach der kirchlichen Ueberlieferung des Abendlandes wäre Christus sogar am 25. März gestorben: octavo calendas aprilis conceptus creditur, quo et passus, Augustin l. c.

3) Canon 5. 49.

4) Hefele, Konziliengesch. III² S. 102.

5) Zuerst in Rom, wie dies namentlich aus dessen liturgischen Büchern erhellt. Sowohl das Sacramentarium Gelasianum (Muratori, Liturgia romana I p. 642 sq.) als das Gregorianum (II p. 25 sq.) bieten liturgische Stücke für die Feier des 25. März.

6) Canon 52 bei Hefele, Konziliengesch. III² S. 337.

7) Ps.-Gregor. Thaumat., In annunt. Hom. 1, Migne gr. 10 p. 1145.

nung mit Simeon und Hanna, ihrer Reinigung. Denn wenn schon diese Ereignisse bereits im vierten Jahrhundert Veranlassung zu einer besonderen Festfeier gegeben haben, so ist dieselbe doch erst allmählich der Verherrlichung der Gottesgebärerin dienstbar gemacht worden.

In seiner ursprünglichsten Gestalt ist das Fest der Tempelbegegnung eine Schöpfung der Kirche von Jerusalem und reicht bis etwa in die Mitte des vierten Jahrhunderts zurück. Als einen ihrer höchsten Gedenktage hat jedenfalls die jerusalemitische Kirche um diese Zeit den Tag der Begegnung begangen[1]. Und zwar am 14. Februar, vierzig Tage nach Epiphanien[2], an welchem Fest sie, der ursprünglichen Sitte getreu, bis etwa um die Mitte des fünften Jahrhunderts die Geburt Christi zu feiern pflegte[3]. Zur festlichen Begehung des Tages fand eine Prozession der ganzen Gemeinde nach der Auferstehungskirche statt. Dort predigten sämtliche Presbyter und der Bischof über die Darbringung Jesu im Tempel, die Begegnung mit Simeon und Hanna und das Opfer, das die Eltern Jesu dargebracht. Die Feier der Eucharistie bildete den Schluss des Festes[4]. Das hohe Ansehen, in welchem das Fest der Darbringung und Tempelbegegnung in der Kirche von Jerusalem gestanden, ist gewiss zum guten Teil zu erklären aus dem auch sonst noch, namentlich in der grossen Woche, zutage tretenden Bestreben, gewisse Tatsachen der evangelischen Geschichte womöglich an dem Orte selbst, an welchem sie sich ereignet, zu feiern und diese Feiern in lebendiger, ja selbst dramatischer Weise zu gestalten[5].

Denn an und für sich betrachtet bildeten ja die Darbringung und Tempelbegegnung keineswegs Ereignisse von einer solchen Bedeutung, dass sie die Begehung eines Festes erfordert hätten, das den höchsten Feiertagen des Kirchenjahres nur wenig nachstand. Es ist daher auch kaum anzunehmen, dass in anderen Kirchen diese Ereignisse mehr als zu einer einfachen Gedenkfeier die Veranlassung gegeben hätten, wenn nicht bereits wenige Dezennien nach seinem Entstehen in Jerusalem das Fest der Darbringung zur Lichtmess geworden wäre.

Diese Umformung der ursprünglichen Festfeier ist in Rom zustande gekommen[6], und zwar durch die Einfügung des Inhaltes des jerusalemitischen Gedenktages in den Rahmen eines Festes, das die römische Kirche am 2. Februar zu begehen pflegte. Die kirchliche Begehung dieses Tages war ein spezifisch römischer Brauch und verdankte ihren Ursprung der von altersher in Rom üblichen Sitte, im Monat Februar, dem Sühnungsmonat, Entsühnungen zu veranstalten, um das Unglück von der Gemeinde fernzuhalten[7]. Sowohl um in ihrer Weise dem Verlangen nach öffentlichen Sühnungsakten genügen zu können, das in Nachwirkung antiker Anschauung und Sitte im Monat Februar selbst in den christlichen Kreisen Roms sich geregt zu haben scheint, als andererseits um dem noch sehr mächtigen heidnischen Gegner den Allein-

1) Usener I S. 205. 332.
2) Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini (1888) p. 53: sane quadragesimae de epiphania valde cum summo honore hic celebrantur.
3) Usener I S. 323 ff.
4) Silvia p. 53.
5) Silvia p. 54 sqq.
6) Usener I S. 302 ff.
7) Usener I S. 305.

besitz einer Festfeier streitig machen zu können, die im höchsten Ansehen stand und von deren richtiger Begehung das Wohl und Wehe des kurz darauf beginnenden neuen Jahres abzuhängen schien, hat die römische Kirche etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts den wohl als den bedeutsamsten unter den Sühnetagen angesehenen 2. Februar für sich mit Beschlag belegt, indem sie ihn zum Rang eines kirchlichen Festtages erhob. Von der heidnischen Festfeier hat sie nicht bloss das Datum und den Grundgedanken, sondern noch alle Riten beibehalten, die mit ihrem christlichen Standpunkte vereinbar waren. Alljährlich feierte sie daher am 2. Februar ein Sühnefest. Wie das bei der heidnischen Feier üblich war, veranstaltete auch sie an diesem Tag Prozessionen, die unter Absingen von Litaneien die Strassen der Stadt durchzogen und deren Teilnehmer Fackeln, Lichter und Kerzen in den Händen trugen, deren Flammen reinigen, deren Glanz die Geister der Finsternis verscheuchen sollten[1].

Diese unter rein lokalen Einflüssen zustande gekommene Festfeier[2] zu christianisieren, sie mit einer Tatsache der evangelischen Geschichte in Beziehung zu bringen und ihr dadurch eine gesicherte Stelle in der Ordnung des Kirchenjahres zu verschaffen — dazu bot das etwa gleichzeitig im Orient aufgekommene Fest der Darbringung und Tempelbegegnung den vortrefflichsten Anlass. Denn auch seine Feier fiel auf den Monat Februar, und zwar, die vierzig Tage von dem Datum des seit 354 in Rom gefeierten Weihnachtsfestes gerechnet, gerade auf den 2. Februar. Auch es wurde, zumal in Jerusalem, durch Prozessionen gefeiert, allerdings ohne Umhertragen von Lichtern[3]. Allein dieser Brauch liess sich in völlig genügender Weise aus den Worten des Simeon rechtfertigen, der an diesem Tag Christus das Licht genannt hatte. Schliesslich gestatteten die Worte der Schrift, dass Maria zum Tempel gegangen sei, nachdem die Tage ihrer Reinigung voll geworden, den römischen Kirchenmännern — so wenig die von dem Evangelisten vorausgesetzte Verunreinigung Marias auch mit den dogmatischen Vorstellungen der Zeit über die Art der Niederkunft der Gottesgebärerin harmonieren mochten —, den Tag der Begegnung auch als den Tag der Reinigung aufzufassen.

Die Leichtigkeit, mit welcher das ursprünglich jerusalemitische Begegnungsfest mit der römischen Festfeier des 2. Februar in Uebereinstimmung gebracht werden konnte, hat bewirkt, dass bereits zu Ende des vierten oder zu Beginn des fünften Jahrhunderts die römische Gemeinde das Begegnungsfest adoptiert und in den Rahmen ihres Sühnfestes eingefügt hat[4].

In der Gestalt, die es infolge dieser Verbindung in Rom angenommen, hat sich das Fest der Begegnung allmählich in den Kirchen des Morgen- und Abendlandes eingebürgert. Mit seiner Lichterprozession sagte es dem Geschmack jener Massen zu, die an allen kirchlichen Schaustellungen Gefallen fanden. Vom kirchlichen Standpunkt aus betrachtet schien es einen vortrefflichen Abschluss des Weihnachtszyklus zu bilden, ein letztes Aufleuchten des Glanzes des Weihnachts- und des Epiphanienfestes, des Tages der Lichter,

1) Usener I S. 311 ff.
2) Usener I S. 317.
3) Silvia p. 53.
4) Liturgische Gebete auf das Fest der Purificatio s. Mariae bieten das Gelasianum (Muratori I p. 639) und das Gregorianum (II p. 22).

zu bedeuten. Auch scheint es bereits wenige Jahrzehnte nach seiner Ausbildung in Rom in Alexandrien Eingang gefunden zu haben. In einer Predigt über das Evangelium der Darbringung Jesu und Tempelbegegnung, die er nicht lange nach Weihnachten gehalten hat, bezeugt Cyrill von Alexandrien, dass das schöne und glänzende Fest, das die Gemeinde an diesem Tag feierte, mit dem Tragen von Lichtern begangen wurde[1]. In ähnlicher Weise dürfte ungefähr um dieselbe Zeit das Fest in Ancyra durch Prozessionen mit Tragen von Lichtern gefeiert worden sein[2]. Nicht lange nachher hat die Lichterprozession am Begegnungsfest auch in Palaestina Eingang gefunden. Die Gemahlin eines hohen römischen Beamten, die an der Strasse von Jerusalem nach Bethlehem unter dem Episkopat des Bischofs Juvenalis (425—458) eine Marienkirche hatte erbauen lassen, führte beim Begegnungsfest, das sie in dieser Kirche feierte, den römischen Ritus der brennenden Kerzen ein[3]. Ihrem Vorgehen folgte die Kirche von Jerusalem, wohl noch im Laufe des fünften Jahrhunderts. Jedenfalls gehörte im sechsten Jahrhundert die Lichterprozession mit zu den Riten des Begegnungsfestes, so wie dasselbe in Jerusalem gefeiert wurde[4]. Im Laufe desselben Jahrhunderts kam unter Justinian das Begegnungsfest auch in Byzanz in Aufnahme[5]. Von dem Zentrum des Reiches aus ist es allmählich in die Praxis auch derjenigen Kirchen des Orients eingedrungen, die es bis dahin noch nicht gefeiert hatten.

Langsamer ist seine Verbreitung im Abendlande erfolgt. In den ältesten Ritualbüchern Frankreichs und Mailands geschieht seiner noch keine Erwähnung[6]. Nach einer dem Fulgentius von Ruspe zugeschriebenen, aber jedenfalls einem spätern Schriftsteller angehörenden Predigt wurde das Fest von Marias Reinigung zwar von einigen mit grossem Eifer, namentlich in Rom, gefeiert, von vielen aber gar nicht beachtet[7]. Zu einem allgemein gefeierten und volkstümlichen Fest ist Marias Reinigung in der abendländischen Christenheit, mit Ausnahme Roms, erst im Mittelalter geworden.

Wie das Fest der Verkündigung, so galt ursprünglich auch das Fest der Tempelbegegnung als ein Herrenfest[8]. Allein je mehr der Marienkult in der Kirche erstarkte, desto mehr konzentrierte sich die Aufmerksamkeit der Gläubigen an diesem Tage auf Maria, einen desto grösseren Anteil erhielt Maria an der Festfeier. Der Bericht späterer Geschichtschreiber, nach welchem Justinian durch eine Seuche, die in mehreren Provinzen des Reiches wütete, bewogen worden wäre, das Fest der Tempelbegegnung einzuführen, um den Schutz der heiligen Jungfrau zu erlangen[9], mag zwar kritisch anfechtbar sein. Darin jedoch dürfte er das Richtige getroffen haben, dass vielen bereits im sechsten Jahrhundert das Fest der Tempelbegegnung als ein vorwiegend zu Ehren Marias gefeiertes Fest gegolten hat. Doch hing es noch lange von den einzelnen Predigern ab, ob sie an diesem Tag Maria bloss mitfeiern oder

1) Cyrill. Alex., Hom. div. 12, Migne Gr. 77 p. 1040 sqq.; Stiglmayr, Zwei unbeachtete Väterzeugnisse für das Fest Mariae Lichtmess, Der Katholik 1895, I S. 568.
2) Theodotus Ancyr., Migne Gr. 77 p. 1389; Stiglmayr S. 569 f.
3) S. Usener I, 334.
4) Usener I S. 333.
5) Usener I S. 322; Smith and Cheetham II S. 1140.
6) Usener I S. 317.
7) Fulgentius Rusp., In Purificatione b. Virginis 1, bei Bourassé p. 1078.
8) Cyrill. Alex. l. c.
9) Augusti III S. 85.

zum eigentlichen Gegenstand ihrer homiletischen Betrachtungen machen wollten.

4. Ungleich bezeichnender für die Geschichte des Marienkults als die umgeformten und erst in späterer Zeit für Maria mit Beschlag belegten Tage der Verkündigung und der Tempelbegegnung sind diejenigen Feste, die gleich von Anfang an der Verherrlichung Marias zu dienen bestimmt waren. Ihre Bedeutung ist zudem um so höher anzuschlagen, als sie an Alter den als ältest erachteten biblischen Marienfesten nicht nachstehen. Die Anfänge des ältesten unter diesen Marienfesten dürften sogar bis in die ersten Jahre des fünften Jahrhunderts zurückreichen.

Es war ein Fest, das keinen bestimmten Namen getragen hat und ursprünglich lediglich dem Andenken Marias gewidmet gewesen ist. Die erste Spur, die es in der Geschichte hinterlassen, ist eine Predigt, die der Presbyter Proklus im Jahre 429 zu Constantinopel in Gegenwart des Patriarchen Nestorius gehalten haben soll[1].

Wie gleich aus den ersten Sätzen dieser Predigt erhellt, ist sie an einem Tage gehalten, der ganz dem Andenken Marias gewidmet war. Denn sie, die heilige Jungfrau und Gottesgebärerin, ist es, welche die Festversammlung zusammengerufen, und wegen ihr, die zugleich Jungfrau und Mutter ist, hat dieses Fest zum Gegenstand die Keuschheit, den Preis der Frauenwelt, den Ruhm des ganzen weiblichen Geschlechts. Demgemäss stellt der Prediger die Person Marias in den Mittelpunkt seiner Rede. Alles läuft auf ihre Verherrlichung hinaus. Wie er mit ihrem Lob begonnen, so schliesst er mit dem Erweis ihrer trotz der Geburt unversehrt gebliebenen Jungfrauschaft.

So wenig wie zu Weihnachten kann diese Predigt am Tage der Verkündigung und Empfängnis gehalten worden sein. Erstere Annahme ist gleich durch die Worte des Eingangs ausgeschlossen, letztere auch noch dadurch, dass der Prediger nur ein einziges Mal auf die Verkündigungsgeschichte anspielt.

Genau wie mit dieser Predigt des Proklus verhält es sich mit einer vielleicht nur wenige Jahre später gehaltenen Marienrede des Basilius, Bischofs von Seleucia[2]. Auch sie gilt dem Lobe der Jungfrau und nicht der Erinnerung an irgend ein Ereignis aus ihrem Leben. Die Annahme, dass der griechische Orient ein derartiges Marienfest im fünften Jahrhundert begangen, liegt aber um so näher, als noch in andern Kirchen das Bestehen eines solchen Festes sich nachweisen lässt.

Ein Marienfest hat in der Tat die syrische Kirche am ersten oder zweiten Tage nach Weihnachten gefeiert[3] und diese Praxis bis auf die Gegenwart

---

1) Proclus, de laude virginis Mariae, Migne gr. 65, 679 ff.; 715 ff.; 722 ff.; Hach, Die Darstellungen der Verkündigung Mariae im christlichen Altertum, Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1885 S. 432 f.

2) Basilius Seleuc., Orat. 39, Migne gr. 85 p. 425 ff.

3) Departure of my Lady Mary, Journal VII p. 152; De transitu ed. Enger p. 101. Wenn daher Theodorus in seiner im dritten oder vierten Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts verfassten Rede auf den h. Theodosius († 529) von einem Fest der Gottesgebärerin Θεοτόκου μνήμη berichtet (Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire etc. I, 1 p. 302), das in sehr feierlicher Weise begangen worden sei und eine grosse Menschenmenge nach dem Kloster des Heiligen geführt habe, so lässt sich diese Notiz zum mindesten ebensogut wie auf das Fest der Dormitio Mariae (so Usener, Der h. Theodosios 1890, S. 145), das allerdings wohl schon am Anfang des sechsten Jahrhunderts in der syrischen Kirche am 15. August gefeiert worden ist (s. unten S. 487), auf den Gedenktag Marias am 26. oder 27. Dezember beziehen.

bewahrt[1]. Eine ähnliche Feier findet sich bei den Nestorianern[2]. Etwas später im Kirchenjahr, aber immerhin noch im Bereiche des Weihnachtsfestkreises, begingen dasselbe Fest die armenische[3] und die koptische Kirche[4] sowie das Abendland. Nach Gregor von Tours fand es um die Mitte des Monats Januar statt[5]. Auf dieselbe Zeit verlegen es die zwei ältesten liturgischen Bücher der gallischen Kirche[6].

So dürftig diese Nachrichten sein mögen, die wir über das Fest der Jungfrau überkommen haben, so genügen sie immerhin, uns seinen Ursprung und Charakter erkennen zu lassen.

Seine Ansetzung in der Nähe des Weihnachtsfestes oder doch im Weihnachtszyklus zeigt zunächst, dass es zu keinem anderen Zwecke ins Leben gerufen worden sein kann, als dazu, das Gedächtnis derjenigen zu begehen und lebendig zu erhalten, die den Herrn dem Fleische nach geboren hatte[7]. Es dürfte ihm genau derselbe Gedanke zu Grunde liegen, der die orientalische Kirche bewogen hat, in der Weihnachtszeit das Gedächtnis derjenigen Personen zu begehen, die dem Fleische nach die Vorfahren oder Verwandten des Herrn gewesen, und zu ihren Ehren besondere kirchliche Feiern zu veranstalten[8].

Nicht der h. Jungfrau, sondern der Mutter des Herrn hat daher der älteste Maria gewidmete kirchliche Ehrentag gegolten[9]. Es war kein eigentliches Marienfest, vielmehr ein einfacher Gedenktag. Diesen seinen ursprünglichen Charakter hat er indessen lediglich in der nestorianischen Kirche zu wahren vermocht. Denn, wie die Predigt des Proklus zeigt, ist er schon frühe von den Anhängern der alexandrinischen Christologie als Mittel der Propaganda für ihre Ideen gebraucht und zu diesem Zwecke zu einem Feste umgestaltet worden, das lediglich der Verherrlichung der Gottesgebärerin dienen sollte. Andererseits haben ihn einige Kirchen, zumal die koptische[10] und gallische[11], zu einem Tag der Erinnerung an das Abscheiden Marias aus der

1) Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae I² (1896) p. 466.
2) Duchesne, Origines du culte chrétien (1889) p. 255.
3) Augusti Bd. III S. 394.
4) Duchesne p. 258; vgl. Nilles, Zeitschr. für kathol. Theologie 1880, S. 118.
5) Gregorius Tur., De gloria martyr. I, 4.
6) In dem noch dem siebenten Jahrhundert angehörigen Sacramentarium Gallicanum (s. Duchesne p. 150) folgen die Perikopen und Gebete In sanctae Mariae sollemnitate unmittelbar auf die Liturgie des Festes In cathedra sancti Petri; in dem aus derselben Zeit stammenden Lectionarium Gallicanum oder Lectionarium von Luxeuil (Duchesne p. 147) stehen die Perikopen auf die Festivitas sanctae Mariae gleich hinter denjenigen auf den zweiten Sonntag nach Epiphanien (Migne Lat. 72 p. 171).
7) Die syrische Legende Departure etc., Journal VII p. 152, lässt die Apostel anordnen, dass ein Gedächtnisfest Marias zwei Tage nach Weihnachten gehalten werden soll, da es nicht möglich sei, ihr Gedächtnis am Tage der Geburt des Herrn zu begehen.
8) Usener I S. 327 f.; Nilles, Kalend. I² p. 466. 367; Gildemeister, Antonii Placent. Itinerarium (1889) S. 51; Romanus, Canticum in nativitatem b. Mariae Virginis bei Pitra p. 198.
9) Am getreuesten hat das Fest seinen ursprünglichen Charakter bewahrt im Sacramentarium Gallicanum. Die Schriftlektionen und Gebete, die dasselbe (Murat. II, 808 ff.) auf den 18. Januar als die Sanctae Mariae Sollemnitas bietet, vermitteln einen sehr lehrreichen Einblick in den Gedankenkreis, dem das Fest seine Entstehung verdankt.
10) Zu wiederholten Malen gibt die koptische Legende als Tag des Abscheidens Marias aus dem Leben den 20. resp. den 21. Januar an (Robinson, Coptic apokr. Gospels p. 41. 44. 65. 206).
11) Am deutlichsten zeigt dies das Sacramentarium Gallicanum. Dasselbe bietet zwei Messen auf den 18. Januar. In der ersten (Muratori II p. 808 ff.) findet sich auch nicht der geringste Hinweis auf Tod und Himmelfahrt. Sie kann daher nur verfasst worden sein auf das ursprüngliche Gedenkfest Marias. Die zweite Messe dagegen

Welt umgestaltet. Weder in dieser noch in jener Gestalt hat er indessen eine wirkliche Bedeutung im kirchlichen Festkalender zu erlangen vermocht. Im Orient wurde er immer mehr zurückgedrängt, im Abendland geriet er ganz in Vergessenheit, hier wie dort entwertet durch das Aufkommen neuer Marienfeste, die, der Erinnerung besonderer Ereignisse aus dem Leben Marias gewidmet, mit ihrem bestimmten und fest abgegrenzten Inhalt den Anforderungen, welche die grosse Zahl an Heiligenfeste zu stellen gewohnt war, besser entsprachen als dieser älteste Marientag.

5. Unter diesen neueren Marienfesten dürfte wohl, der Zeit der Entstehung nach, dem Fest von Marias Geburt der Vorrang zukommen. Denn es hat bereits, zumal in der Kirche von Constantinopel, zur Zeit des grossen Kirchendichters Romanus bestanden, der auf diesen Tag als auf ein grosses vom Volke begangenes Fest eine seiner Hymnen gedichtet hat. Nun kann allerdings die chronologische Ansetzung des Romanus in der ersten Hälfte des sechsten oder selbst im fünften Jahrhundert[1] keineswegs noch als eine durchaus gesicherte angesehen werden. Immerhin wird sie durch so viele und vortreffliche Gründe unterstützt, dass sie jedenfalls als die bei weitem wahrscheinlichste angesehen werden muss. Am allerwenigsten aber dürfte man gegen sie den Einwurf erheben[2], dass die Begehung des Festes von Marias Geburt bereits im sechsten Jahrhundert nicht bloss jeder sonstigen Bezeugung entbehrt, sondern noch bei dem damaligen Stand der Marienverehrung unwahrscheinlich sei. Denn dass bereits zu dieser Zeit die im Protevangelium des Jakobus enthaltene Legende sich in den kirchlichen Kreisen von Byzanz eingebürgert haben muss, zeigt mit vollster Deutlichkeit die Tatsache, dass Kaiser Justinian der heiligen Anna eine Kirche hat erbauen lassen[1]. Diese Ehrung der Mutter der Jungfrau lässt mit unbedingter Sicherheit darauf schliessen, dass jedenfalls ein sehr lebendiges Interesse an den Anfängen Marias vorhanden gewesen ist. Da nun aber das Jakobusevangelium alle Elemente zur Befriedigung dieses Interesses bot, ist die Annahme nicht unberechtigt, dass zumal die byzantinische Kirche bereits zur Zeit Justinians das Andenken der Mutter Gottes durch die Feier ihres Geburtstages geehrt und dass man auch zu ihren Gunsten, in derselben Weise wie bereits früher für die Vorläufer Christi, von der alten Regel abgesehen hat, nach welcher lediglich die Todestage gefeiert werden sollten.

Die Annahme einer so frühen Entstehung des Festes der Geburt Marias wird übrigens durch die Wahrnehmung unterstützt, dass Andreas von Kreta

---

(Muratori II p. 811) bezieht sich in allen ihren Teilen auf Tod und Aufnahme. Offenbar ist die erste Messe die ältere und hat sie das Sacramentarium lediglich aus liturgischem Konservatismus selbst dann noch beibehalten, als sie bereits gegenstandslos geworden war. Wenn die neue Festfeier aber die alte vollständig verdrängt hat, wie dies u. a. aus dem Missale Gothicum II p. 545 ff., aus der letzten Bearbeitung des Martyrologium Hieronymianum in Auxerre und andern Urkunden der Zeit des 7. und 8. Jahrhunderts (s. Mabillon, De liturgia gallicana, Migne Lat. 72 p. 180) sich ergibt, so liegt dies hauptsächlich daran, dass, nachdem die Legende von Marias Aufnahme Glauben gefunden, kein Grund mehr vorhanden war, den Gedenktag Marias nicht nach Analogie der Gedenktage aller andern Heiligen zu begehen. Denn ohne dass ihre Dignität dadurch im geringsten beeinträchtigt wurde, konnte er nunmehr als ihr Todestag gefeiert werden.

1) Procopius, de aedificiis I, 3.

2) Wie dies öfter, zuletzt von Funk, Theol. Quartalschrift 1898, S. 140, geschehen ist.

zu Beginn des achten Jahrhunderts nicht bloss das Fest der Geburt Marias in mehreren Predigten verherrlicht[1], sondern für seine Zeit noch, die Echtheit seines Kanons vorausgesetzt, das Vorhandensein eines besonderen Festes zu Ehren der h. Anna an dem Tage ihrer Empfängnis bezeugt[2]. Denn eine derartige Feier konnte nur aufkommen, nachdem das Geburtsfest Marias bereits einen so reichen Inhalt gewonnen hatte, dass es gewissermassen auf zwei besondere Festtage verteilt werden konnte.

Vom Orient hat die römische Kirche im Laufe des siebenten Jahrhunderts das Fest überkommen[3] und es mit ihren liturgischen Ordnungen[4], wenn auch nur sehr allmählich, in den übrigen Kirchen des Abendlandes in Aufnahme gebracht. Wie die Festfeier selbst, so ist auch deren Verlegung auf den 8. September orientalischen Ursprungs. Diese chronologische Bestimmung dürfte vielleicht daraus zu erklären sein, dass, da die Geburt Marias den damaligen Geschlechtern als die historische Voraussetzung der gesamten Heilsgeschichte, folglich aller anderen Feste gegolten hat, sie deren festliche Begehung auf keinen andern Zeitpunkt glaubten besser verlegen zu können, als auf den Anfang des mit dem Monat September beginnenden Kirchenjahrs[5].

6. Nicht viel später als das Fest von Marias Geburt ist das Fest von Marias Heimgang, Versetzung in den Himmel, Himmelfahrt entstanden.

Seine Verbreitung ist mit der Verbreitung der Legende von Marias Ausgang Hand in Hand gegangen. In dem Masse diese Legende in den einzelnen Gemeinden Bestand gewann und als geschichtliche Wahrheit anerkannt wurde, hat sie zur festlichen Begehung des Ausgangs Marias angetrieben. Denn unter den gegebenen Verhältnissen wäre es geradezu als eine Zurücksetzung Marias hinter den anderen Heiligen erschienen, wenn man ihr, nachdem ihr glorreicher Ausgang aus dem Leben bekannt geworden, nicht diejenige Ehre zuerkannt hätte, die man längst nicht bloss den Märtyrern, sondern selbst den hervorragendsten unter den Asketen hatte zuteil werden lassen.

Aus diesem Grunde dürfte es schwerlich als ein Werk des Zufalles angesehen werden, dass die erste sichere Kunde von einer Feier des Ausgangs Marias derjenigen Kirche entstammt, die, im Falle sie die Legende nicht geschaffen haben sollte, jedenfalls an ihrer Ausbildung und Verbreitung den regsten Anteil genommen hat: der syrischen Kirche. In der Tat bezeugt bereits ein Hymnus des Jakob von Sarug[6] das Bestehen des Festes in den ersten Jahren des sechsten Jahrhunderts. Und ähnlich kennt es eine der syrischen Bearbeitungen der Legende aus dem sechsten Jahrhundert, und zwar als eine Feier, die am 15. August begangen wurde[7].

1) Andreas Cret. p. 705—881.

2) Andreas, Canon in b. Annae conceptionem p. 1305 sqq. — Jedenfalls reicht dieses Fest in das achte Jahrhundert zurück, da, wohl noch in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts, Joseph von Thessalonich in seinem Hymnus bei Pitra p. 396 es als in der ganzen οἰκουμένη gefeiert voraussetzt.

3) Augusti III S. 104.

4) Sacrament. Gelasian. bei Muratori I p. 666; Sacrament. Gregorian., ib. II p. 117.

5) Die Sitte, das Jahr mit dem Monat September beginnen zu lassen, beruht nach dem Menologium Basilianum, Migne Gr. 117 p. 21, auf alter Ueberlieferung.

6) Bei Zingerle, Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug, Zeitschrift d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft XIII (1859) S. 44 ff. Auch durch seine Zurückhaltung in Bezug auf den legendarischen Stoff macht dieses Gedicht den Eindruck der Echtheit resp. eines hohen Alters.

7) The Departure, Journal VII p. 153. Aehnlich de transitu ed. Enger p. 103.

Dass das neue Fest noch im Laufe des sechsten Jahrhunderts in Constantinopel in Aufnahme gekommen, ist bei der Lebendigkeit, mit welcher sich die Marienverehrung gerade in dieser Stadt bekundete, sehr wahrscheinlich. Zweifelhaft erscheint nur, ob Kaiser Mauritius (582—602) seine Einführung für den ganzen Orient angeordnet hat[1]. Denn aus den Predigten sowohl des Modestus[2] als des Andreas von Kreta[3] ergibt sich, dass es sich nur allmählich im Laufe des siebenten Jahrhunderts im Oriente verbreitet haben kann.

Im Laufe desselben Jahrhunderts ist das Fest auch in einigen abendländischen Kirchen in Aufnahme gekommen. Die dieser Zeit angehörigen liturgischen Bücher der römischen und der gallischen Kirche[4] enthalten besondere Gebete für seine Feier. Mit dem äussersten Nachdruck ist Pseudo-Hieronymus für seine kirchliche Begehung eingetreten[5]. Doch hat vielleicht nichts in höherem Masse, als die Zurückhaltung, die dieser Schriftsteller in Betreff der Vorstellung von Marias leiblicher Himmelfahrt anempfohlen hat, dazu beigetragen, die Verbreitung des Festes im Abendland aufzuhalten, so dass es erst im elften Jahrhundert sich endgültig einzubürgern vermocht hat.

Das ursprüngliche Datum des Festes ist der 15. August gewesen. An diesem Tage wurde es in der syrischen, in der römischen und, da das Fest vom Orient nach dem Abendland gekommen ist, sicher auch in der byzantinischen Kirche begangen; in der koptischen am 16. August[6]. Nur die gallisch-fränkische Kirche hat es im siebenten und achten Jahrhundert am 18. Januar gefeiert[7]. Doch scheint diese Ansetzung weder die im ganzen Lande übliche gewesen zu sein[8], noch hat sie vermocht, sich länger als bis zum neunten Jahrhundert gegenüber der orientalisch-römischen Praxis zu behaupten.

Die Ansetzung des Festes auf den 15. August dürfte schwerlich auf Grund irgend welchen chronologischen Einfalles oder einer Offenbarung erfolgt sein. Ebenso wenig wird dies Datum daraus zu erklären sein, dass um die Mitte August die Sonne im Zeichen der Jungfrau steht[9]. Viel eher dürften einige Andeutungen der syrischen und arabischen Bearbeitungen der Legende die Elemente zur Lösung der Frage bieten. Beide Legenden[10] erzählen näm-

---

1) Nicephorus Call., Hist. eccles. XVII, 28; Tillemont I, 1 p. 301.
2) Modestus 1.
3) Andreas Cret., Orat. 13 p. 1072.
4) Sacram. Gelas., Muratori I p. 663; Sacram. Gregor., ib. II p. 114, vgl. I p. 59; Missale Gothicum, ib. II p. 545.
5) Ps.-Hieronymus ad Paulam 7 u. 17. Der Eifer, mit welchem der Verfasser für die Feier des Festes eintritt, beweist, dass seine Bemerkung 17: beata Maria hodie nam ab omnibus gentibus longe lateque praedicatur, zum mindesten eine starke Uebertreibung ist.
6) Robinson p. 65. 213.
7) S. oben S. 485; vgl. Jürgens a. a. O. S. 598.
8) S. bei Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule I (1856) p. 181, eine Inschrift vom Jahre 681, durch welche der Bischof der Stadt Coutances einen Tempel und Altar der Gottesgebärerin weiht minse Augusto medio und bestimmt: hic festus celebratus dies sit per annu singolus. Dass am Ende des siebenten Jahrhunderts die Weihe einer Marienkirche zufällig am 15. August sollte vorgenommen worden sein (s. Duchesne p. 262), ist wenig wahrscheinlich. Viel eher ist anzunehmen, dass sie auf ein bereits bestehendes Marienfest angesetzt worden und dass nach dem Willen des Bischofs das Fest der Kirchweihe alljährlich gemeinsam mit dem Fest von Marias Himmelfahrt sollte gefeiert werden.
9) Rohault de Fleury, La sainte vierge I (1878) p. 258.
10) Departure of my Lady, Journal VII p. 153; De transitu ed. Enger p. 101.

lich, dass die Apostel ein Fest Marias, den Tag ihres Ausgangs aus der Welt, auf den 15. August angeordnet, als die Zeit, um welche die Trauben und die Früchte reifen, damit Bäume und Reben vom Hagel verschont blieben[1]. An diesem Tage sollen die Opfergaben in der Kirche auf den Namen Marias dargebracht werden: nämlich frisches Gebäck nach der syrischen, feinstes Weizenmehl nach der arabischen Legende. Nachdem der Priester über diesen Gaben sein Gebet verrichtet, sollen die Gläubigen das, was er dargebracht, mit nach Hause nehmen als Unterpfand der Hilfe und des Segens unserer Herrin. Diese Notiz legt jedenfalls die Vermutung nahe, dass bereits vor Aufkommen des Marienfestes der 15. August in den betreffenden Gegenden als Naturfest bestanden hat, bei welchem die Darbringung von Erstlingen üblich war. Bei der Ansetzung des kirchlichen Festes gerade auf diesen Tag mögen daher für die Vertreter der Kirche Rücksichten massgebend gewesen sein ähnlich denjenigen, welche die Fixierung vieler anderer Feste bedingt haben[2]. Mit voller Bestimmtheit ergibt sich jedenfalls aus der Notiz der arabischen Form der Legende, dass die bis zur Gegenwart in gewissen Kirchen des Morgen-[2] und des Abendlandes[3] übliche Darbringung von Feldfrüchten am 15. August bis in die ersten Zeiten der Feier des Himmelfahrtsfestes zurückreicht.

7. Ueber die Art der Begehung der einzelnen Marienfeste lässt sich den Predigten, die zu ihrer Verherrlichung gehalten worden sind, nur wenig entnehmen. Schwerlich dürften sie sich in den ersten Zeiten ihres Bestehens in derselben volkstümlichen Weise gestaltet haben wie die grossen Märtyrerfeste. Doch tritt in der Art ihrer Begehung mit der Zeit immer deutlicher das Bestreben zutage, die Festfeiern mit denjenigen kultischen Elementen auszustatten, die sich der grössten Beliebtheit im Kirchenvolk erfreuten.

Zunächst mit Prozessionen. Mit kirchlichen Umzügen war ursprünglich nur das Fest der Tempelbegegnung gefeiert worden. Nach einem Bericht des Papstbuches, den zu beanstanden kein Grund vorliegt, hätte Papst Sergius (688—703) angeordnet, dass auch die anderen Marienfeste, der Tag der Verkündigung, der Geburt und der Himmelfahrt in derselben Weise durch Prozessionen ausgezeichnet würden[4]. Bis zum zwölften Jahrhundert war es von da an in Rom üblich, dass die Prozessionen an den grossen Marienfesten von der Hadrianskirche zu S. Maria Maggiore zogen, woselbst die Gottesdienste

1) Auch in syrischen Kalendarien wird der 15. August mehrmals bezeichnet als Obitus Deiparae pro vitibus: Nilles, Kalendarium I[2] p. 249. 480.

2) Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum I (1871) S. 58: „Im Jahre 1862 besuchte ich am 15. August, an welchem Tag die κοίμησις τῆς Θεοτόκου gefeiert wird, den Gottesdienst in dem zakynthischen Dorfe Agios Kyrikos. Die Sperná, aus Weizen, Korinthen, Kichererbsen, Granatäpfelstückchen und anderem bestehend, befanden sich in einem flachen Korbe, der auf einem Gestell in der Mitte der Kirche stand, und an welchem eine brennende Kerze befestigt war. Im Verlauf der Messe segnete der Priester die Sperná, und nach Beendigung derselben nahm er einen Teil der Speise und streute ihn in den Altarraum. Das übrige ward hierauf von einem der Bauern unter die Anwesenden ausgeteilt. Den erhaltenen Teil isst man .... Hier sind also die Sperná offenbar die zum Danke für gewährten Erntesegen der Gottheit gespendeten Erstlingsgaben."

3) Augusti III S. 115; Kirchenlex. IV[2] S. 1419 f.; vgl. Trede, Das Heidentum in der katholischen Kirche II S. 358.

4) Liber pontificalis 85, 14; Usener I S. 280.

abgehalten wurden[1]. Die hohe Gunst, deren die Prozessionen sich erfreuten, und das Bestreben, die Feier der anderen Marienfeste an Glanz nicht hinter dem Fest der Tempelbegegnung zurückstehen zu lassen, dürften bewirkt haben, dass auch noch in anderen Gemeinden[2] die grossen Marienfeste bereits im Zeitraum der alten Kirche durch Abhalten von Prozessionen ausgezeichnet worden sind.

Nicht minder beliebt als die Prozessionen waren die nächtlichen Vorfeiern. Nach der bereits erwähnten Notiz des Papstbuches hätte Papst Sergius die Feier derselben bei sämtlichen Marienfesten angeordnet. Da auch im Osten zur Zeit des Johannes von Damaskus das Fest von Marias Himmelfahrt mit einer solchen Feier verbunden gewesen ist[3], liegt es nahe, anzunehmen, dass nächtliche Vorfeiern auch an den anderen Marienfesten stattgefunden haben. Wie bei den Heiligenfesten werden Schriftvorlesung, Gebet und Gesang den Inhalt dieser Feiern gebildet haben.

Den Höhepunkt des eigentlichen Festtages bildete jedoch die gottesdienstliche Feier. Sie bestand aus Gebet, Schriftvorlesung, Predigt, Gesang und schloss mit der Feier des Abendmahles[4].

Wie bei den grossen Heiligenfesten dürfte auch bei den Marienfesten die Liturgie denjenigen Teil der gottesdienstlichen Feier gebildet haben, in welchem die Gefühle, die die Gläubigen erfüllten, am wenigsten zum unmittelbaren Ausdrucke gelangt sind.

In der römischen Kirche, in welcher seit dem siebenten Jahrhundert feststehende liturgische Formen für vier Marienfeste bestanden[5], unterscheidet sich die an diesen Tagen Maria zuerkannte Verehrung nicht wesentlich von derjenigen, die den anderen Heiligen zukam. Die an den Marienfesten in die Liturgie aufzunehmenden Stücke beschränken sich darauf, in kurzen Worten der historischen Tatsache zu gedenken, der die Festfeier gilt, die Verdienste zu erwähnen, die die Jungfrau sich erworben[6], und in wenig verschiedenen Wendungen die Zuversicht zu der Kraft ihrer Fürbitte bei Gott auszusprechen[7]. Nirgends wird jedoch Maria angeredet, geschweige denn angerufen.

Weit ausgebildeter und dogmatisch bedeutsamer ist die Liturgie, welche

---

1) Usener I S. 318 und 280.

2) Vor allem in Syrien, woselbst im sechsten Jahrhundert die Marienfeste vornehmlich zu dem Zwecke scheinen gefeiert worden zu sein, um den Segen der Gottesgebärerin für die Felder zu erlangen.

3) Johannes Damasc., Hom. 9 p. 744.

4) Den anschaulichsten Bericht über die kirchliche Feier eines Marienfestes (den 15. August) bietet die syrische Legende Departure, Journal VII p. 153. Sie bestand in der Darbringung von Gaben, Psalmengesang, Vorlesung aus dem Alten und Neuen Testament, Vorlesung des Buches vom Abscheiden Marias und der Feier der Eucharistie. Lichterglanz und Weihrauchduft erhöhten den Glanz der Feier. Nicht viel anders wird sich die Festfeier in den andern Kirchen gestaltet haben, mit Ausnahme etwa der Darbringung von Gaben und der Vorlesung von Legenden. Letzteres dürfte in der griechischen Kirche erst nach den Bilderstreitigkeiten in Aufnahme gekommen sein, nachdem die letzten Bedenken gegen die historische Zuverlässigkeit dieser Literaturgattung überwunden und die Gläubigen nach einer noch umständlicheren Darstellung der Geschichte Marias verlangten, als sie ihnen die Festpredigten boten.

5) Sowohl das in seiner gegenwärtigen Gestalt noch dem siebenten Jahrhundert angehörige Sacramentarium Gelasianum (s. Duchesne p. 123) als das etwas jüngere Sacramentarium Gregorianum enthalten liturgische Stücke auf Mariae Reinigung resp. Tempelbegegnung, Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt.

6) Muratori I p. 643; II p. 114.

7) Muratori I p. 663. 666; II p. 114. 123.

seit etwa dem Ende des siebenten Jahrhunderts in einigen Gegenden Galliens an dem Tage von Marias Ausgang, dem 18. Januar, im Gebrauch war[1]. Zu den verschiedensten Malen spricht dieselbe in der unzweideutigsten Weise den Glauben an die Tatsache aus, dass an diesem Tage die jungfräuliche Gottesgebärerin aus der Welt zu Christus gewandert sei, dass das Grab ihren Leib nicht festzuhalten vermocht, dass diejenige, welche den Urheber des Lebens getragen, die Verwesung nicht erlitten habe. Zu wenig wäre es gewesen, wenn Christus sie bloss bei seinem Eintritt in die Welt geheiligt, nicht aber auch bei ihrem Austritt verherrlicht hätte. Denn gläubig hat sie den Herrn empfangen, ihr kleiner Schoss hat denjenigen umschlossen, den der hohe Himmel nicht zu fassen vermag. Sie war voller Sanftmut, Liebe, Friede, Frömmigkeit. Was die alte Eva durch Ungehorsam verschuldet, hat sie wieder gut gemacht. Durch ihren Gehorsam hat sie den Vater versöhnt, den Sohn verdient, die Nachkommenschaft erlöst. Sie ist das Licht der Heiden, die Hoffnung der Gläubigen. Dessen eingedenk begehe daher auch die Gemeinde mit Frohlocken den Tag ihres Austritts aus der Welt und ihrer Aufnahme in das Paradies.

In derselben Höhenlage wie die gallische Liturgie werden sich wohl die gleichzeitigen orientalischen Liturgieen an den grossen Marienfesten bewegt haben. Jedenfalls lässt die reiche Ausgestaltung der kultischen Ordnungen am Feste von Marias Himmelfahrt in einigen syrischen Kirchen darauf schliessen, dass bereits im sechsten Jahrhundert die Gottesgebärerin auch in den Kirchengebeten gefeiert worden ist. Aehnliche Rückschlüsse legen die Predigten der griechischen Festredner nahe. Die Verherrlichung, die sie Maria angedeihen lassen, ist sicherlich nicht ohne Einfluss auf die Liturgie geblieben. Manche liturgische und hymnische Stücke, welche in späterer Zeit die Menaeen bieten, dürften daher bereits im siebenten und achten Jahrhundert in Gebrauch gewesen sein.

Ungleich freier indessen als in der Liturgie hat sich, zumal im Orient, die Marienverehrung in der Predigt ergangen.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, zeichnen sich die uns überkommenen Marienpredigten durch ihren rhetorischen Schwulst aus. Ihre Verfasser bieten meist alle rednerischen Kunstmittel der Zeit auf, um ihre Reden der Hoheit des Festes, das sie feiern, würdig zu machen. Denn ein jedes dieser Feste ist in ihren Augen das schönste, das höchste, das wichtigste. Selbst das in heilsgeschichtlicher Beziehung recht unbedeutende Fest der Tempelbegegnung hat ein Redner im Festeifer das Fest der Feste genannt, den Sabbat der Sabbate, das Allerheiligste[2]. Selbstverständlich übersteigt jedesmal das Mysterium, das die Prediger feiern, alle Begriffe[3] und ist ihre Stimme viel zu schwach, um Maria zu feiern, wie sich's gebührte.

Den reichsten Stoff sowie die dankbarsten Themata zu glänzenden Variationen bot den Rednern vor allen anderen das Fest der Verkündigung[4].

1) Missale Gothicum bei Muratori II p. 545 ff., in kürzerer Fassung Sacramentarium Gallicanum bei Muratori II p. 811 f.

2) Hesychius presb. bei Migne 93 p. 1468; Usener I S. 333.

3) Z. B. Modestus 1. 14; Andreas Cret., Orat. 11 p. 1044; 13 p. 1072; 14 p. 1089; Johannes Dam., Hom. 8 p. 700.

4) Eine Aufzählung der Predigten auf diesen Tag bei Fabricius, Bibliotheca graeca ed. IV (1780 ff.) T. X p. 280 f.

Es gestattete ihnen, sich nicht bloss über das Geheimnis der Menschwerdung[1] und die Folgen, die sie nach sich gezogen[2], zu verbreiten, sondern noch den Anteil zu erörtern, der in diesem Werke Maria zukam. Zudem liess sich der biblische Abschnitt, der an diesem Tage zur Verlesung kam, geradezu als eine Aufforderung zum Lobe der Gottesgebärerin deuten und demgemäss verwerten.

Vor allem anderen der Gruss, mit welchem der Engel an Maria herangetreten. Je länger desto mehr ist denn auch dieser Gruss zum eigentlichen Text der Predigten auf den Tag der Verkündigung geworden. Die Redner werden nicht müde, Maria das „Sei gegrüsset" des Engels immer wieder zuzurufen und mit diesen Worten alle Prädikate zu verbinden, welche die Jungfrau als des engelischen Grusses konnten würdig erscheinen lassen. „Sei gegrüsst, du Quelle des Lichts"! „Sei gegrüsst, du unbebauter Acker, der so herrliche Früchte hervorgebracht"[3]! „Sei gegrüsst, du h. Tempel, du königlicher Palast, du Brautbett Christi, du Auserwählte Gottes, du h. Bundeslade[4], du Himmelsleiter, Mutter Gottes, du Königin, von der wir die Wahrheit empfangen und das Leben" . . ., so und ähnlich lauten ihre Ausrufe, die mitunter ganze Seiten ausfüllen, wenn auch nur der einzige Johannes von Damaskus oder wer sonst die unter seinem Namen überlieferte Rede verfasst hat, es gewagt haben mag, an dem Feste der Verkündigung eine Predigt zu halten, die, abgesehen von einem kurzen Eingang, ausschliesslich aus derartigen Grussformeln besteht[5]. Neben dem Gruss gab die Anrede des Engels „Du Gebenedeite unter den Weibern" den Predigern Anlass zu immer neuer Anhäufung von Prädikaten und Ehrenbezeugungen auf Maria, um zu zeigen, welche einzigartige Stellung sie in der Welt einnehme[6].

Während das Fest der Tempelbegegnung[7] mit seinem etwas unbestimmten Inhalt nur selten zu hervorragenden oratorischen Leistungen den Anlass gegeben hat, zu einer systematischen Verherrlichung Marias sich weniger als die übrigen Feste eignete, seinen Schwerpunkt übrigens vornehmlich in den Lichterprozessionen gehabt zu haben scheint, bot das Fest der Geburt Marias wiederum eine Reihe der dankbarsten oratorischen Themata für die Festredner dar. Die an diesem Tage gehaltenen Predigten[8] bekunden alle eine sehr nahe Verwandtschaft mit den Weihnachtspredigten. Es ist dieselbe Feststimmung, die sie beherrscht, es sind zum Teil dieselben Motive, die sie verwerten[9]. Diese Uebereinstimmung kommt nicht bloss daher, dass sie beide eine Geburt feiern, sondern mit dadurch, dass den Marienpredigten die Geburt der Jungfrau als der eigentliche Beginn der Heilsgeschichte gilt, als der Eintritt derjenigen in die Welt, ohne welche die Menschwerdung Gottes nicht hätte zustande kommen können[10]. Die auf Maria bezogenen Prophetieen des alten Testaments[11], die

1) Andreas, Orat. 5 p. 892.
2) Sophronius 48 ff.
3) Ps.-Gregorius Thaumat., In annunt. Mariae Hom. 1; Bourassé p. 604.
4) Andreas, Orat. 5 p. 896.
5) Johannes Dam., Hom. 5 p. 648 sqq.
6) Sophronius 25; Ps.-Gregor. Thaum. l. c.; Andreas, Orat. 5 p. 897 sqq.
7) Fabricius T. X p. 240 sqq.
8) Fabricius T. X p. 277 sqq.
9) Andreas, Orat. 1 p. 809; Johan. Dam., Hom. 6 p. 661 sqq.
10) Andreas, Orat. 7 p. 889; Johan. Dam., l. c. p. 664.
11) Andreas, Orat. 1 p. 816. 876.

Geschichte und das Lob ihrer Eltern[1] dürften ausser der eigentlichen Geburtsgeschichte und der Verherrlichung Marias die üblichsten Themata der Festpredigten auf diesen Tag gebildet haben.

Noch glänzender jedoch als an diesem Fest hat sich die Verherrlichung Marias in den Predigten auf den Tag ihres Heimgangs[2] gestaltet. Zu ihrem Preise schien eben dieser Tag in ganz besonderer Weise aufzufordern, da Gott an ihm Maria vor allen anderen Menschen verherrlicht, indem er sie in seine und seines Sohnes unmittelbare Gegenwart aufgenommen hatte. Die Verherrlichung, welche die Menschen ihr angedeihen liessen, durfte nicht hinter derjenigen zurückbleiben, die ihr Gott erwiesen. In den überschwänglichsten Lobeserhebungen bewegen sich daher die Prediger an diesem Tage. Alles, was sich sagen liess zum Preise Marias, ihrer Verdienste um das Zustandekommen des Erlösungswerkes[3], ihrer Tugenden und ihrer Vorzüge, haben sie an diesem Tage zur Sprache gebracht. Das Mysterium, das in der Tatsache der Aufnahme Marias in den Himmel[4] und der Unverweslichkeit ihres Leibes beschlossen liegt und das nicht bloss für alle Sterblichen, sondern selbst für alle himmlischen Mächte unbegreiflich ist[5], bildet ein weiteres Thema, an welchem sie ihren Scharfsinn üben[6]. Doch drängte je länger, desto mehr der historische Stoff die dogmatischen Betrachtungen zurück, und je grösser das Zutrauen der Redner zu der Geschichtlichkeit der Legende ist, desto ausführlicher und frischer erzählen sie den Ausgang Marias aus dem Leben und ihre Aufnahme in den Himmel.

Einen nicht minder wesentlichen Bestandteil der Marienfeste, wie überhaupt der gesamten Marienverehrung, als die Predigten, bilden die zu Ehren der Gottesgebärerin gedichteten Hymnen. Wohl ist nur ein Teil dieser Dichtungen uns erhalten geblieben. Doch gewährt das Ueberkommene einen viel unmittelbareren und daher lehrreicheren Einblick in die religiöse Gedankenwelt der Verehrer Marias als die grosse Zahl der Marienpredigten, in welchen Rhetorik und Dogmatik den Ausdruck eines frischen und unmittelbaren Empfindens sehr oft erschwert, wenn nicht ganz unmöglich gemacht haben.

---

1) Johan. Dam. p. 670. 677.
2) Fabricius T. X p. 282 ff.
3) Andreas, Orat. 14 p. 1108.
4) Andreas, Orat. 13 p. 1081.
5) Modestus 1; Johannes Dam., Hom. 8 p. 728.
6) Modestus 7; Andreas, Orat. 12 p. 1052.

Fünftes Kapitel.

Die Marienhymnen.

Die Anfänge der Mariendichtung. Hymnen auf die jungfräuliche Mutter und Gottesgebärerin. — Hymnen auf die einzelnen Marienfeste. — Maria in der Leidensgeschichte. — Der Dankhymnus des Sergius.

1. Wie in der Predigt, so ist Maria auch in der Poesie gefeiert worden, noch bevor ihr gewidmete Feste den Anlass zu ihrer Verherrlichung boten. Die Anfänge der Mariendichtung reichen in der Tat bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts zurück. Ihr erster Vertreter ist Ephraëm der Syrer.

Ephraëm nimmt in der Geschichte der Mariendichtung eine ganz eigenartige Stellung ein. Zu einer Zeit, wo die grosse Zahl der christlichen Schriftsteller sich nur gelegentlich mit Maria beschäftigte und nur selten sich zu ihrem Lobe veranlasst sah, hat er die jungfräuliche Mutter Gottes nicht bloss zu den verschiedensten Malen in seinen Dichtungen besungen[1], sondern er hat zu ihrer Verherrlichung Motive ersonnen oder aufgegriffen, Formeln geschaffen und Prädikate geprägt, die der Stimmung und den Gefühlen der späteren Zeit so sehr entsprachen, dass beinahe alle Mariendichter nach ihm sie verwerten und dadurch in Abhängigkeit von ihm geraten mussten. Lebendiger als irgend ein Denker seiner Zeit hat eben Ephraëm, vermittelst seiner gewaltigen Phantasie, sich zu vergegenwärtigen und zu veranschaulichen vermocht, was alles in dem Begriffe Gottesgebärerin umschlossen lag. Vor dem einzigartigen Wesen, das infolgedessen vor sein geistiges Auge trat, steht er voller Staunen und Bewunderung. Kaum dass er Worte finden kann, es würdig zu preisen[2]. Doch die Jungfrau selbst fordert ihn auf, ihren Ruhm, ihre Würde und ihr Glück zu verkündigen[3]. Drum spannt er alle Kräfte seines Geistes an und häuft auf sie alles Lob, alle Bilder und alle Vergleiche, die er zu ersinnen imstande ist. Ihre Verherrlichung liegt ihm so sehr am Herzen, zu ihrem Lobe findet er mitunter so innige Töne, dass man ihn mit vollem Recht als den ersten unter den Minnesängern Marias hat bezeichnen können[4].

Mitunter ist seine Verherrlichung Marias vornehmlich von der Vorstellung beherrscht, dass sie die Gottesgebärerin sei. Er verherrlicht sie sodann

1) Es kommen hier vor allem in Betracht die 20 Hymni de beata Maria bei Lamy II p. 520 ff. und die Hymni de nativitate Domini, von welchen Assemani, Opp. syr.-lat. II p. 396 ff. III p. 599 vierzehn (die bedeutendsten derselben bei Zingerle, Ausgewählte Schriften des h. Ephraem Bd. II S. 13 ff.) und Lamy II p. 430 ff. acht weitere veröffentlicht hat. Ausserdem befassen sich mit Maria noch vereinzelte Stücke sowohl bei Assemani als bei Lamy (III 970 ff.).

2) Lamy II p. 548. 576. 592.

3) Lamy II p. 520. 568. 628.

4) Ferry, Saint Ephrem poëte (1877) S. 221.

als diejenige, die in ihrem engen Schoss neun Monate hindurch den umschlossen, den Himmel und Erde nicht zu umfassen vermögen[1], die den allmächtigen Gott, der alles erschaffen und regiert, als ohnmächtiges Kind zur Welt gebracht[2], die das feurige Wesen, das sonst unnahbar über den Cherubinen thront, an ihrer Brust und auf ihren Knieen gehalten[3]. Wie ein durch die Berührung mit der Gottheit geheiligtes Wesen erscheint, in diesem Zusammenhange betrachtet, Maria[4].

Indessen ungleich öfter als der Gottesgebärerin widmet er der jungfräulichen Mutter des Herrn seine Aufmerksamkeit. Und nie gelingt ihm das Lob und die Verherrlichung Marias besser, als wo er auf Grund der neutestamentlichen Berichte sie schildert, wie sie an der Krippe des Kindes steht, das sie soeben zur Welt gebracht, im Zwiegespräch mit sich selbst, bemüht, die grosse Tat zu deuten, die durch sie zustande gekommen, sich zurechtzulegen, wie sie, die Vereinsamte, infolge einer neuen Empfängnis hat gebären können[5], wie Gott, den Schoss reicher Frauen verschmähend, gerade sie, die arm und dürftig war, zu seiner Mutter erkoren, zu derjenigen erwählt hat, die des Fleisches Hülle dem verleihen sollte, der das All bekleidet[6].

Staunend und anbetend neigt sie sich zur Krippe nieder, in der als unmündiges Kind derjenige ruht, der das All geschaffen hat, dessen Auge alles durchschaut, dessen Wille alles leitet[7]. Ihr Mund weiss nicht, wie er das Kindlein nennen soll, ob ihren Herrn oder ihren Sohn[8]. Es bangt ihr beim Gedanken, dass sie den ernähren soll, der alles von seinem Tische ernährt, dass sie den in Windeln hüllen soll, den die göttliche Glorie umhüllt[9].

Doch können derartige Empfindungen sich nicht behaupten vor der unaussprechlichen Freude, die ihr Herz erfüllt, wenn sie erwägt, dass der Sohn des Allerhöchsten in ihr seine Wohnung genommen und sie zu seiner Mutter gemacht hat[10]. Durch ihn ist sie, die Tochter der Armen, beneidenswert geworden. Seinetwegen sieht man mit Eifersucht auf die Tochter des Niedrigen. Durch ihn, den Sohn des Königs, ist sie selbst zur Königstochter geworden[11]. Wie sie ihn gebar, hat er sie zu einem neuen Geschöpf gemacht. Weil er das Fleisch seiner Mutter angenommen, hat er sie in seine Herrlichkeit gekleidet. Empor trug sie das Kind, das sie geboren hat[12].

Gerade deshalb jedoch, weil sie erfahren, welche Seligkeit es ist, den Herrn in seinem Innern zu tragen, empfindet sie keinen Neid darüber, dass ihr Sohn, nicht minder als bei ihr, bei allen Menschen sei[13]. Darum ruft sie alle herbei, dass sie Brüder ihres Lieblings würden, dass er sie erneuern, rei-

---

1) Lamy II p. 468. 544. 550. 556. 558. 560. 610. 620. 624. 626; Ausgew. Schriften II S. 51.
2) Lamy II p. 530. 548. 554. 564. 622. 630.
3) Lamy II p. 550. 562. 582. 588. 592. 600. 606. 618. 622.
4) Lamy II p. 544. 550. 624; Ausgew. Schriften II S. 55.
5) Ephraem, Ausgew. Schriften übers. v. Zingerle S. 24. 42.
6) Ebenda S. 39. 46.
7) Ebenda S. 25. 38.
8) Ebenda S. 25. 43.
9) Ebenda S. 25.
10) Ebenda S. 43.
11) Ebenda S. 38. 31. 25.
12) Ebenda S. 43. 44.
13) Ebenda S. 46. 41.

nigen, heiligen und in allen keuschen Seelen seine Wohnung nehmen möchte[1].

Ungleich nüchterner in der Empfindung als die Hymnen Ephraëms, aber interessant durch die Form, in die es seinen Stoff kleidet, ist ein Wechsellied des Narses auf die Huldigung der Magier[2]. Abgesehen von einer kurzen Einleitung besteht es aus einem Zwiegespräch, in welchem Maria durch die mannigfaltigsten Einwände den Glauben der Magier erprobt, um ihn schliesslich durch die Mitteilung des Wunders, das an ihr geschehen, zu bestätigen. Entsprechend der dogmatischen Stellung des Verfassers tritt jedoch in diesem Gedicht die Verherrlichung Marias ganz zurück.

Mit den Gedichten Ephraëms auf die Geburt des Herrn und zum Lobe Marias sowie mit dem Wechselliede des Narses zeigt dem Inhalt und der Form nach eine sehr grosse Verwandtschaft ein Hymnus des grössten aller byzantinischen Dichter, des Romanus[3]. Dieser Hymnus[4] hat seiner Zeit eine Berühmtheit erlangt, wie nur ganz wenige unter den altchristlichen Dichtungen. Alljährlich, bis zum elften Jahrhundert, ist er am Weihnachtstage im kaiserlichen Palaste vorgetragen worden[5]. Mehrere Strophen desselben haben sich auch dann, als beinahe alle Lieder der ältesten Hymnendichter bereits in Vergessenheit geraten waren, in kirchlichem Gebrauche erhalten[6]. Und was noch mehr bedeutet, um seinen Ursprung hat sich eine Legende gebildet. In nächtlicher Weile sei die heilige Gottesmutter dem Dichter erschienen und habe ihm eine Handschrift zu essen gereicht. Aus seinem Traum erwacht, habe Romanus sofort die Kanzel bestiegen und den ihm in übernatürlicher Weise eingegebenen Hymnus angestimmt[7].

Nicht minder als von dem hohen Ansehen, in welchem der Hymnus des Romanus gestanden, zeugt diese Legende davon, dass er als Marienhymnus gegolten hat.

Zu einem Gang nach der Höhle, in welcher an diesem Tag die Jungfrau das Kind geboren, das vor aller Ewigkeit Gott gewesen, fordert der Dichter seine Zuhörer auf.

Sinnend, wie bei Ephraëm, steht auch in seiner Dichtung die Jungfrau an der Krippe ihres Neugeborenen. Noch staunt sie über die wunderbare Geburt, die ihre Jungfrauschaft nicht verletzt hat, noch kann sie nicht begreifen, dass derjenige, der den Himmel gegründet, sie zu seiner Mutter erkoren, sie, die doch dürftig und arm ist und nicht einmal einen Winkel zu eigen besitzt, in welchem sie ihr Kind hätte zur Welt bringen können. Aus ihren stillen Betrachtungen wecken sie die Magier auf. Noch mehr als aus ihrem eigenen Nachdenken lernt sie aus deren Worten das Glück in seinem ganzen Umfang erkennen, das ihr zuteil geworden. Sie mögen eintreten in die Höhle, diese

---

1) Ebenda S. 47.

2) Feldmann, Syrische Wechsellieder von Narses, herausgegeben, übersetzt etc. (1896) S. 6 ff.

3) Diese Verwandtschaft ist gewiss darauf zurückzuführen, dass, mehr noch als die andern griechischen Hymnendichter, Romanus als geborener Syrer mit den Dichtungen Ephraëms und dessen Nachfolger bekannt gewesen ist.

4) Canticum in Christi nativitate bei Pitra p. 1—11.

5) Jacobi, Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes, Zeitschrift f. K.Gesch. V S. 242.

6) Pitra, Hymnographie de l'église grecque (1867) p. 48; Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (1897) S. 686.

7) Krumbacher S. 663.

fremden Könige, und Zeugen sein ihrer reichen Armut. Denn durch ihr Kind ist sie reich und edel. Sie lassen sich durch Maria belehren. Sie bringen dem Kind ihre Gaben dar. Auch Maria huldigt ihm. Gleichsam als Vertreterin der ganzen Menschheit trägt sie ihm deren Anliegen vor und fleht es an, dass es die Welt erretten möchte.

Verbreiteter als derartige Bearbeitungen des Weihnachtsevangeliums dürften Hymnen gewesen sein, deren Dichter von der Geburtsgeschichte lediglich die Veranlassung genommen zur Verherrlichung der Menschwerdung Gottes und zum Lobe derjenigen, durch welche dies Wunder zustande gekommen ist.

In die Reihe dieser Dichtungen gehört zunächst ein kleiner Hymnus, den der Syrer Balaeus zu Anfang des fünften Jahrhunderts verfasst hat. Er preist Maria glücklich, durch deren Niederkunft an diesem Tag die Gleichnisreden der Propheten erklärt und erfüllt worden sind: aus ihr ist der Eingeborene des Vaters erschienen, uns vom Irrtum zu erlösen und ihr Andenken im Himmel wie auf Erden zu verherrlichen [1]. Einer nicht viel späteren Zeit entstammt der Hymnus eines byzantinischen Dichters, dessen Name unbekannt geblieben ist [2]. Auch er wendet sich an die Jungfrau, welche das grosse, von den Propheten verkündete Ereignis zur Wirklichkeit gemacht, die an diesem Tag den Menschen das Paradies wiederum aufgeschlossen, die Gott geboren, ihn mit ihrer Milch ernährt, mit ihren Händen getragen hat.

Viel zurückhaltender als die Syrer und Griechen sind die abendländischen Dichter in ihrem Lobe Marias. In seinem Hymnus „Komm, Völkerheiland“ hat Ambrosius, trotz der Ausführlichkeit, mit welcher er sich über die Jungfrauengeburt ergeht, von Maria nichts anderes ausgesagt, als dass sie die Schlummerstatt gewesen, die züchtige Königsburg, aus welcher der Gewaltige, der die zwei Naturen in sich vereinigte, hervorgegangen ist [3]. Auch Sedulius will in seinem berühmten und in der abendländischen Kirche so verbreiteten Weihnachtshymnus [4] lediglich den Herrn verherrlichen. Doch verbindet er bereits mit dem Lobe des Schöpfers der Welt, der Knechtsgestalt angenommen, das Lob des züchtigen Busens, das zum Tempel Gottes geworden, und verwertet eines der beliebtesten Motive, das die orientalischen Dichter zur Verherrlichung Mariens verwandt: dass sie mit ein wenig Milch aus ihrer Brust denjenigen stillt, der die ganze Natur hält und nährt. Doch sind derartige Erwägungen bei den lateinischen Dichtern selten. Erst unter dem Einfluss, den die griechische Kirchenpoesie auf das Abendland ausgeübt hat, sind in der lateinischen Literatur jene Weihnachtslieder zustande gekommen, die Maria an der Krippe besingen und eine der schönsten Zierden der religiösen Dichtung des Mittelalters bilden [5].

2. Mit dem Weihnachtsevangelium hing die Geschichte von Marias Ver-

1) Balaeus: Gedichte syrischer Kirchenväter S. 107.

2) In Christi Natalitia, nach Pitra p. 455 und Meyer (Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung, Abhdl. der philos.-philol. Kl. der k. bayer. Akad. der Wissensch. XVII, 1886 S. 356), ein „altes Gedicht“.

3) Ambrosius, Veni redemptor, bes. 13 ff. (Migne 16, 1474).

4) Sedulius, A solis ortus cardine (Mi. 19, 763).

5) Venantius Fortunatus, Miscell. VIII, 3. 4. 5 (Migne 88, 264 f.). Ob auch der Marienhymnus „Quem terra pont ussidera“ von Fortunatus herrührt, ist streitig, da er sich nicht in den Handschriften der gesammelten Werke des Dichters vorfindet und erst in liturgischen Handschriften des neunten Jahrhunderts auftritt (Kayser, Beiträge zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen I² 1881 S. 393).

kündigung so eng zusammen, dass sie nur selten zum Gegenstand besonderer kirchlicher Dichtungen gewählt worden zu sein scheint. Die bedeutendsten Gedichte auf diesen Tag dürften die zwei syrischen Dichter Narses und Jakob von Sarug geliefert haben.

In der bei ihm beliebten Form des Wechselliedes hat Narses das Gespräch des Engels mit der Jungfrau behandelt[1]. Doch ist er in der Verherrlichung Marias so zurückhaltend, dass sein Lied den eigentlichen Mariendichtungen kaum zugezählt werden kann. Für die Geschichte des Marienkults von hoher Bedeutung ist dagegen das wenige Dezennien später entstandene Gedicht des Jakob von Sarug[2]. In ausführlicher Darlegung beantwortet der Dichter zunächst die Frage, weshalb Gott Maria erkoren, um sodann eine weitläufige Paraphrase der evangelischen Verkündigungsgeschichte zu bieten. Das Fest, an welchem Maria den Dichter berufen, damit er von ihr rede[3], kann daher nur das Verkündigungsfest gewesen sein. Er preist sie als diejenige, welche den Fluch der Erde ausgetilgt, als die Arme, welche der dürftigen Welt Reichtum geschenkt hat. Sie ist das Schiff, welches die Schätze und Güter vom Hause des Vaters hertrug, der gute Acker, welcher ohne Saat Getreidehaufen hervorbrachte, die zweite Eva, welche unter den Sterblichen das Leben geboren und den Schuldbrief ihrer ersten Mutter eingelöst hat. Durch den Vertrag, den sie, die reine Jungfrau, mit dem Engel abgeschlossen, hat sie die Aussöhnung der ganzen Welt bewirkt und den Frieden zwischen Gott und Menschen wieder hergestellt[4]. Durch sie ist der Weg zum Paradiese wieder gangbar geworden, haben die Menschen wieder Zutritt zu Gott erlangt.

Diese ihre Teilnahme an der Heilsveranstaltung ist der Dichter aber um so mehr geneigt, in einer einzigartigen Weise zu werten, als es nicht bloss die Gnade Gottes gewesen ist, die Maria zum Werkzeug der Erlösung hat werden lassen. Nur deshalb, in der Tat, ist Gott in Marias Leib herabgestiegen, weil sie, sowohl von Natur als durch eigenen freien Willen, das demütigste, reinste, makelloseste unter allen Menschenkindern gewesen ist, weil sie eine gottliebende Seele, ein reines Herz hatte, weil sie äusserlich und innerlich voll verborgener Schönheit war. Wegen dieser ihrer Schönheit hat Gott sie erwählt[5].

Wohl hat er, bevor er in ihr Wohnung nahm, sie noch durch seinen heiligen Geist geläutert, geheiligt, von Schuld befreit und über alle Sünde erhoben, damit er von ihr einen reinen und sündlosen Leib empfange[6]. Allein es beeinträchtigt dies keineswegs das Verdienst Marias. Denn diese Läuterung ist nichts anderes als ein Teil des Lohnes, der Maria dafür zuteil wurde, dass sie es aus freiem Willen zur äussersten Stufe der Vollkommenheit gebracht hat, so dass es in den Augen des Dichters doch wieder diese Vollkommenheit Marias ist, welcher die Welt die Menschwerdung Gottes verdankt.

Voll Bewunderung und Dank preist er daher Maria selig, sowohl für

1) Feldmann, Syrische Wechsellieder von Narses S. 12 ff.

2) Jakob von Sarug: Gedichte syr. Kirchenväter S. 228—246. Das Gedicht zählt nicht weniger als 522 Verse. Es ist daher wohl nie ganz, sondern, wie dies in späterer Zeit der Fall war (s. Bickell a. a. O. S. 226), nur teilweise beim Gottesdienst zum Vortrag gekommen.

3) Jakob S. 229.

4) Jakob S. 238.

5) Jakob S. 235, vgl. 236. 240.

6) Jakob S. 242.

das, was sie aus eigener Kraft vollbracht, als für das, was sie aus Gnaden erlangt hat: nämlich in ihrem unfruchtbaren Schoss den Unermesslichen zu fassen, von welchem die Himmel erfüllt sind, ihren reinen Mund an die Lippen desjenigen zu legen, vor dessen Glut die feurigen Seraphim sich verhüllen müssen, mit reiner Milch denjenigen zu nähren, aus welchem die Welten wie aus einer grossen Mutterbrust das Leben saugen, das Geschlecht Adams zu erneuern und die Gefallenen wieder aufzurichten[1].

Oefter als die Verkündigung[2] haben die alten Dichter die Tempelbegegnung zum Vorwurf ihrer Hymnen gewählt[3]. Diese ihre Gedichte bieten jedoch ein nur geringes Interesse. So wenig wie den Predigern ist es den Dichtern gelungen, das Fest der Tempelbegegnung unter einem einheitlichen Gesichtspunkt aufzufassen. Was sie bieten, sind beinahe nur Nachklänge des Weihnachts- und Epiphanienfestes. Das Wunder der Menschwerdung Gottes und der übernatürlichen Geburt, das Lob Marias, das Unbegreifliche, dass der, vor welchem die himmlischen Mächte zittern und der über den Cherubim thront, von Menschenhänden getragen wurde, schliesslich im Anschluss an die Rede des Simeon ein Hinweis auf die ferneren Schicksale des Herrn bilden die üblichsten Motive der Gedichte auf diesen Tag, und nur darin weichen die Dichter voneinander ab, dass der eine mehr, der andere weniger bestrebt ist, Maria als den eigentlichen Mittelpunkt der Festfeier erscheinen zu lassen.

Einen ungleich reicheren und dankbareren Stoff hat den Dichtern die Legende von Marias Heimgang dargeboten. Auch scheint die Zahl der Dichtungen auf diesen Tag eine recht bedeutende gewesen zu sein. Die einen haben die Legende selbst behandelt. In engem Anschluss an dieselbe und nach einem berühmten Muster hat ein Dichter, wohl noch des siebenten Jahrhunderts, einem jeden der zwölf Apostel, während sie das Sterbebett Mariens umstehen, ein Loblied auf Maria in den Mund gelegt[4]. Ein anderer gleichfalls unbekannt gebliebener Dichter hat die ganze Legende in Verse gebracht und zu einer Art von Ballade gestaltet[5]. Jakob von Sarug[6], Johannes Damascenus[7], Kosmas von Jerusalem[8] und ähnlich ein namenloser Dichter[9] setzen dagegen die Legende als bekannt voraus. Sie preisen das Wunder des Tages, die glorreiche Aufnahme Marias unter die Bewohner des Himmels, und verwerten die Gnade, die ihr Gott dadurch erwiesen, zur Verherrlichung der Gottesgebärerin, in deren Person übrigens die gesamte Menschheit an diesem Tage geehrt und verherrlicht worden sei.

Wenig zahlreich und an poetischem Gehalt mitunter recht dürftig sind die Hymnen auf Marias Geburt. Für Romanus ist das Geburtsfest Marias

1) Jakob S. 246.

2) Eine Paraphrase des evangelischen Berichtes in Hymnenform hat auch geliefert Johannes Damascenus bei Pitra, Hymnographie S. 20.

3) Romanus bei Pitra, Analecta p. 28 sqq.; Jobius ib. 425 sqq.; Andreas (?), Migne Gr. 97 p. 1436 sqq.; Kosmas bei Christ, Anthologia graeca carminum christianorum (1871) p. 173 sqq.

4) Sergius bei Pitra, Analecta p. 263 sqq.

5) Pitra p. 516 sqq.

6) Zingerle, Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft XIII, 1859 S. 46.

7) Christ p. 229 sqq.

8) Christ p. 180 sqq.

9) Christ p. 65 sqq.

der Tag, an welchem die Unfruchtbare diejenige geboren hat, die Gott gebären sollte[1]. Andreas von Kreta verherrlicht das Fest als den Tag, an welchem Gottes Braut auf Erden erschienen ist[2].

3. In der Verherrlichung Marias an Weihnachten und den grossen Marienfesten gipfelt zwar die Marienpoesie der alten Zeit, ohne sich jedoch darin zu erschöpfen.

Wie die freudigen Anlässe, von welchen soeben die Rede war, lenkte vor allem auch die Leidensgeschichte die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf Maria hin[3]. In besonderer Weise jedoch legte die Darstellung des Sterbens Christi, welche das vierte Evangelium bot, den Dichtern den Gedanken nahe, die Mutter unter dem Kreuz zum Gegenstande besonderer kirchlicher Dichtungen zu machen und sie der Andacht ihrer Verehrer näher zu rücken.

Der erste Dichter[4], der sich dieser Aufgabe unterzogen hat, scheint Romanus gewesen zu sein. In jenem dramatischen Rahmen, den er so oft mit Glück verwertet, schildert er, wie Maria ihrem Sohn auf seinem Leidenswege begegnet. Sie weint und kann nicht begreifen, wie man die Hand an ihn hat legen können, den man doch noch kurz zuvor mit Hosiannarufen begrüsst hatte, wie alle ihn verlassen, selbst die geschworen hatten, mit ihm zu sterben. Ihr Sinn kann es nicht fassen, dass ihr Sohn sterben solle, ja sterben müsse. Denn wie sollte der die Menschen nicht anders retten können, als durch seinen Tod, der lebend so viele geheilt, so viele vom Tode auferweckt hat? Die klagende Mutter belehrt der Sohn, dass sein Tod notwendig sei zur Erlösung und dass nur, um zu sterben, er geboren worden. Aber auch dessen möge sie sich getrösten, dass er nach seiner Auferstehung ihr vor allen anderen erscheinen werde. Nicht trauernd, sondern voller Freude möge sie ihm daher zum Kreuze folgen, Zeugin sein seines Todes und die Wunder schauen, die sein Ableben begleiten würden.

Von einer ungleich tieferen und wahreren Empfindung und einem besseren Verständnis der einzigartigen Motive, welche die Erzählung des vierten Evangeliums den Dichtern darbot, zeugt das unter dem Namen Ephraëms überlieferte, aber unzweifelhaft einer späteren Zeit angehörende Gedicht auf Maria unter dem Kreuze[5].

---

1) Pitra p. 198 sqq.

2) Andreas, Canon p. 1316 sqq.

3) S. Ambrosius, de inst. virg. 6 f.; Lehner S. 114 ff. Noch bezeichnender ist eine Bemerkung Augustins, Epist. 59. Am lehrreichsten sind die Ausführungen über Maria unter dem Kreuze bei Sophronius, Orat. 3, Migne Gr. 87 P. 3 p. 3298.

4) Romanus, Canticum de virgine iuxta crucem, bei Pitra p. 101 sqq.

5) Ephraem, Threni i. e. lamentationes gloriosissimae Virginis Matris Mariae super passione Domini, Opp. gr.-lat. III, 574. — Ueber die Provenienz dieses Stückes bemerken die Herausgeber p. LIII sq.: Syri tum Maronitae tum Jacobitae in officio feriae VI in Parasceue Ephraemianos B. Virginis Threnos canunt syriace, e quibus hic latinus videtur depromptus, quem Vossius edidit. Die Richtigkeit dieser Notiz vorausgesetzt, dürfte man die Threni wohl als eine jener in der syrischen Literatur zahlreich vorhandenen Dichtungen ansehen, die, weil unter dem geistigen und literarischen Einfluss Ephraëms entstanden, als ephraëmisch galten. Diese Annahme hat um so mehr für sich, als unter allen Kirchen der alten Zeit die syrische den günstigsten Boden für das Aufkommen einer dichterischen Behandlung Marias unter dem Kreuz geboten haben dürfte. Denn in Syrien war die Scheu vor einer genauen Vergegenwärtigung der Leiden Christi eine geringere als in den Ländern griechischer Zunge, wie dies die Schriften Ephraëms

Die reine Jungfrau steht unter dem Kreuze, an dem der entseelte Leib dessen hängt, der ihr Sohn ist und ihr Gott. Sie schaut seine Wunden, sie bedenkt seine Leiden und bricht aus in laute Klage.

Das Widerspruchsvolle und Ungeheuerliche, das in der Tatsache liegt, dass es Gott ist, der gelitten und von Menschen getötet worden, drängt in ihrem Herzen zunächst die Gefühle zurück, die sie als Mutter empfinden musste. Nicht als Mutter, sondern als Gläubige und als solche gewissermassen als Vertreterin der ganzen gläubigen Menschheit gibt sie daher zuerst ihrem Schmerze Ausdruck.

Wie doch konnte Er solches erdulden, Spott und Hohn, Dornenkrone und Purpurkleid, Lanze und Nägel? Wie ist es möglich, dass, der selbst den Himmel mit Wolken kleidet, nunmehr nackt und blos am Kreuze hänge; dass der gedürstet, der, wie alle Dinge, so auch die Gewässer erschaffen? Aber auch: wie konnten die Menschen sich an ihm versündigen, ihn ans Kreuz schlagen, der ihnen doch nur Gutes erwiesen, der ihre Kranken geheilt, ihre Toten auferweckt und so viele andere Wunder zu ihren Gunsten gewirkt hatte? So hat ihm das böse Volk seine Wohltaten vergolten, und nicht einmal die Zeichen, die bei seinem Tode sich ereignet, haben die Gesinnungen seiner Mörder umzustimmen vermocht.

Erst nachdem sie den toten Gott beklagt, lässt die Jungfrau ihrem Schmerz über den toten Sohn freien Lauf.

Auch hier ist es ein Widerspruch, der ihren Schmerz vergrössert, der Widerspruch zwischen jenen beseligenden Verheissungen, mit welchen der Erzengel einst an sie herangetreten ist, und der Wirklichkeit, die sie vor Augen hat. Nur von Wonne und Freude, nicht von Schmerz und Opfer hat Gabriel zu ihr gesprochen. Wie viel wahrer hat nicht Simeon geweissagt? Denn jenes Schwert, von dem er gesprochen — jetzt ist es durch ihre Seele hindurchgedrungen. Der Schmerz hat ihre Brust durchbohrt, ihr Inneres zerrissen. Und nun steht sie am Kreuze ihres Sohnes und kann ihm nicht helfen. Oh! Er möchte sie trösten, der voller Mitleid ist, Er möchte sich erbarmen der Betrübten, der Verlassenen, die ausser ihm Niemanden hat, der sie trösten könnte. Denn Er ist ja ihr Alles, ihr Trost und ihre Erquickung,

---

lehren (s. opp. ed. Lamy I p. 410 ff. 474 ff. 684 ff.). Anderseits lag in der von Ephraëm so oft unternommenen Schilderung Marias an der Krippe, in dem Bestreben dieses Dichters, den Seelenzustand der glücklichen Mutter zum Ausdruck zu bringen, wie ein Antrieb für die folgenden Geschlechter, die leidende Mutter des Herrn zum Gegenstand einer ähnlichen Betrachtung zu machen. Es dürfte daher auch kein Zufall sein, dass der erste unter den griechischen Dichtern, der ein Canticum de Virgine iuxta crucem verfasst, jener Romanus gewesen ist, der in seinem Weihnachtshymnus seinen Zusammenhang mit der literarischen Tradition seiner Heimat so deutlich bekundet. Indessen wäre es nicht zulässig, aus seinem Stabat einen Rückschluss anzustellen auf das Stadium der Entwicklung, in welchem sich zu seiner Zeit diese Art von Dichtung in seiner syrischen Heimat befand, da die im sechsten Jahrhundert auf griechischem Sprachgebiete noch nachwirkende Scheu vor der Ausmalung der Leidensgeschichte des Gottmenschen ihn zu einer weit grösseren Zurückhaltung genötigt haben wird, als sie sich die gleichzeitigen syrischen Dichter auferlegten. Dass diese Scheu aber noch im siebenten und achten Jahrhundert selbst in der griechischen Welt überwunden worden ist, zeigen die Reden des Georg von Nicomedien, Migne Gr. 100 p. 1457, des Simeon Metaphrastes, Migne Gr. 114 p. 209, des Psellus, Migne Gr. 122, die alle eigentliche Stabat Mater verfasst oder umschrieben haben. Noch deutlicher vielleicht erhellt es aus den Θεοτόκια, den in die Canones aufgenommenen kurzen Hymnen zu Ehren der Gottesmutter. Denn sehr oft haben dieselben Maria unter dem Kreuz zum Gegenstand, s. Sophronius, Triodium, Migne Gr. 87, 3 p. 3869. Weitere Beispiele bei Nilles II² S. 192.

ihr Herr, ihr Gott, ihr Schöpfer.

Doch als ob ihr Gebet sofort Erhörung gefunden, richtet sie sich auf und ist gelassen in ihrem Schmerz. Nur nach dem einen verlangt sie noch, es möchte sich das heilige Kreuz zu ihr herabneigen, dass sie ein letztes Mal den Leib ihres Sohnes umfangen, den süssen Mund, Hände und Füsse küssen könnte. Nicht klagen will sie fernerhin um ihn, vielmehr ehren will sie sein Leiden, ehren selbst Lanze und Nägel, Schwamm und Galle, Spott und Hohn. Denn sie ist nunmehr gewiss, dass sein Tod das Leben der ganzen Welt ist, dass er aus dem Grabe erstehen wird und dass seine demütige Mutter mit allen Auserwählten sich einst wird freuen dürfen.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass diese kleine Dichtung Ephraëm beigelegt worden ist. Denn sie bildet das entsprechendste Gegenstück zu den Weihnachtshymnen des grossen syrischen Dichters. Dort die Mutter an der Krippe, das Herz erfüllt von den freudigsten Gefühlen, im Vollbesitz des Glückes, die Huldigungen der ganzen Welt entgegennehmend — hier die Mutter am Kreuz, das Herz zerrissen von Schmerz, von allen verlassen; hier wie dort aber Maria nicht bloss als Mutter gedacht, sondern zugleich als Vertreterin der ganzen gläubigen Menschheit, weil in ihrem Herzen die Empfindungen, welche die Geburt und der Tod Gottes geweckt und noch immer wecken, sich in der denkbar stärksten Weise bekunden mussten.

Es sei dem wie immer; jedenfalls haben jene zwei bei weitem gehaltvollsten Motive der Mariendichtung aller Zeiten — Maria an der Krippe und Maria unter dem Kreuze[1] — bereits in den ersten Jahrhunderten eine verständnisvolle Behandlung gefunden.

4. Ausser den Begebenheiten, von welchen die heilige Geschichte und die Legende erzählten, gaben schliesslich mitunter besondere Ereignisse, die den Gläubigen als untrügliche Beweise des Wohlwollens und der Fürsorge Marias erschienen, die Veranlassung, die Gottesgebärerin, wie durch besondere Feste, so durch ihr zu Ehren gedichtete Loblieder zu verherrlichen.

Eine solche besondere Gnadenerweisung seitens der Gottesgebärerin ist den Gläubigen von Byzanz im Jahre 626 zuteil geworden. Die Avaren hatten die Stadt bedroht, und nur durch die Verwendung und Hilfe Marias schien sie dem Verderben entgangen zu sein[2]. Zur Erinnerung an diese Errettung hat die byzantinische Kirche ein Fest eingesetzt, das bis auf den heutigen Tag begangen wird[3], und ein Dichter, der wohl der Patriarch Sergius gewesen, hat im Namen der geretteten Stadt deren Dank vor Gottes Mutter in einem Hymnus[4] abgetragen, der zu den schönsten Erzeugnissen der alt-

1) Den altchristlichen Stabat Mater müsste man auch das dramatische Gedicht Christus patiens beizählen, wenn dessen früher übliche chronologische Ansetzung (die übrigens noch Draeseke, Ueber ..... den Χριστὸς πάσχων, Jahrbb. für prot. Theologie X 1884 S. 699 ff., verteidigt hat) nicht durch sehr starke Gründe als unhaltbar erwiesen worden wäre (s. Krumbacher S. 746 ff.). Denn der Titel dieses Dramas würde richtiger lauten Maria patiens. Nicht Christus, sondern Maria steht im Mittelpunkt dieser Dichtung, und ihr Verfasser scheint, soweit dies mit seiner Arbeitsmethode vereinbar war, keinen andern Zweck verfolgt zu haben, als den schmerzlichen Widerhall zum Ausdruck zu bringen, den das Leiden und Sterben ihres Sohnes in dem Herzen der Mutter wachgerufen.

2) Cf. Oratio historica in festum τῆς ἀκαθίστου, Migne Gr. 92 p. 1349.

3) Nilles II² p. 154 sqq.

4) Sergius, Acathistus, bei Pitra p. 250 sqq., bei Christ p. 140 sqq. Vgl.

kirchlichen Dichtkunst gehört. Wie gross aber seine Bedeutung für die Geschichte der Marienverehrung ist, erhellt schon daraus, dass er Jahrhunderte hindurch an dem betreffenden Feste zum Vortrag gekommen ist, sich unverkürzt in den liturgischen Büchern der griechischen Kirche bis zur Gegenwart erhalten hat[1], der verbreitetste unter allen Marienhymnen geblieben ist[2] und zahlreiche Nachahmungen hervorgerufen hat[3]. Aber auch sonst bildet er eine der wertvollsten Urkunden für die Geschichte der Marienverehrung.

Es ist kein Danklied im gewöhnlichen Sinne des Wortes, vielmehr eine im grossen Stile durchgeführte Huldigung, an welcher sich die Geschlechter der Vergangenheit und Gegenwart beteiligen, erfüllt von gleicher Liebe zu Maria und gleicher Anerkennung ihrer einzigartigen Würde.

Vor den Thron der Gottesgebärerin lässt der Dichter der Reihe nach herantreten den Engel Gabriel, die Hirten von Bethlehem, die fremden Magier, die Erstlinge der zu Christus bekehrten Heiden. Sie huldigen der Jungfrau, sie preisen ihre Würde, sie verkünden ihre Herrlichkeit und grüssen sie als die jungfräuliche Braut. Diesen Vertretern der gläubigen Menschheit aus der Vergangenheit schliessen sich die Geschlechter der Gegenwart an und nehmen gleichsam in verstärktem Chor das Loblied jener auf.

Alles, was frühere Zeiten an Lobeserhebungen Marias ersonnen, alle ehrenden Prädikate, die sie ihr beigelegt, alle Bilder und Vergleiche, die sie auf sie angewandt, alle Typen, die sie für sie ausfindig gemacht, den ganzen beinah schon unübersehbaren sprachlichen Apparat der Marienverehrung seiner Zeit hat der Dichter zu seinen Zwecken aufgegriffen und in seinem Hymnus zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Mit einem jeden der hundertsechsundfünfzig Grüsse[4], die er der Mutter Gottes durch den Mund ihrer Verehrer zurufen lässt, hat er aus diesem Schatz ein ehrendes Prädikat entnommen. Bei dieser Anhäufung von Grüssen verfällt er jedoch nicht in denselben Fehler wie viele kirchliche Festredner vor und nach ihm, die mit derartigen Grussformeln ihre Hörer oft in einer Weise überschüttet haben, die geradezu betäubend hat wirken müssen. So weit sich dies überhaupt tun lässt, hat der Dichter, wohl nach dem Vorgang Ephraëms, die einzelnen Gruppen der der Jungfrau Huldigenden individualisiert und in ihre Anreden an Maria Bilder und Vergleiche aufgenommen, die mit ihrer Heimat und ihrem Beruf irgend welche Beziehung hatten[5]. Der Engel feiert Maria mit Bildern, die vornehmlich der himmlischen Sphäre entstammen. Er begrüsst sie als die Höhe, welche keine menschliche Vernunft zu erklimmen, als die Tiefe, welche selbst nicht das Auge der Engel zu durchdringen vermöchte, als den Thron Gottes, als das Gestirn, das selbst die Sonne erleuchtet, als die Himmelsleiter, auf welcher Gott auf die Erde herabsteigt, als die Brücke, die Himmel und Erde verbindet. Der Vorläufer redet durch den Mund seiner Mutter die Jungfrau an in Bildern, die sowohl dem Landleben als dem Tempeldienst entnommen sind. Die

---

Jacobi, Zur Gesch. des griech. Kirchenliedes, Zeitschrift für K.Gesch. V S. 228 ff.; Nilles II p. 155 f.

1) Krumbacher S. 672.

2) Die Confessio orthodoxa, P. I Quaest. 42, empfiehlt in erster Linie seine Rezitation denjenigen, die fromme Verehrer der Mutter Gottes sein wollen.

3) Boury, Poètes et mélodes (1886) p. 207.

4) Jacobi S. 230.

5) Jacobi S. 230 f.

Hirten verherrlichen sie als Mutter des Lammes und des Hirten, als Hürde der vernünftigen Schafe; die Magier als die Mutter des Sterns, der nicht untergeht, als den Glanz des geistigen Tages, als das Ende des Feuerdienstes, als die Befreiung von den Flammen der Leidenschaften; die neubekehrten Aegypter als die Zerstörung der Macht der Dämonen und des Irrtums, als die Befreiung aus der Knechtschaft des Götzendienstes; das gläubige Volk endlich als die Vermittlerin des Heils, als die Erneuerung der Menschheit, als die Erleuchtung der Welt, als den besten Schutz und Schirm der Kirche und des Reichs.

Dem Reichtum der Bilder entspricht die Schönheit der Darstellung. In kunstvoll gebauten Strophen, deren kurze Zeilen mehrmals in vollen Reimen ausklingen[1] und dadurch den Wohllaut einer an sich schon harmonischen Sprache erhöhen, bewegt sich der Hymnus mit einer seltenen Feierlichkeit.

In künstlerischer Beziehung ist das dem Patriarchen Sergius zugeschriebene Loblied auf Maria wohl das vollendetste Denkmal, das die altchristliche Frömmigkeit der Gottesgebärerin errichtet hat. Jedenfalls ist es diejenige Urkunde, die uns in dichterisch verklärter Gestalt am besten die zahlreichen Motive erkennen lässt, die im Marienkult tätig gewesen sind und denselben zu einer der bedeutsamsten Erscheinungen auf dem Gebiet des religiösen Lebens bereits des ausgehenden Altertums gemacht haben.

---

1) Z. B. p. 252

Χαῖρε, τὸ τῶν ἀγγέλων
Πολυθρύλλητον θαῦμα·
Χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων
Πολυθρήνητον τραῦμα.
Χαῖρε, τὸ φῶς
ἀῤῥήτως γεννήσασα·
Χαῖρε, τὸ πῶς
μηδένα διδάξασα.

Vgl. p. 255; p. 257 sq.; p. 261.

Exkurse.

Exkurs I.

Die Protonike- und die Helena-Legende.

Zu S. 169 f.

Die erste legendarische Verarbeitung der Auffindung des h. Kreuzes liegt in der sog. Protonikelegende vor. Dieselbe ist nur in der syrischen Literatur erhalten geblieben. In ihrer ältesten chronologisch fixierbaren Gestaltung findet sie sich in der Doctrina Addaei (Philipps, The Doctrine of Addai the apostle 1876, englische Uebersetzung Bd. II), die gegen Ende des vierten oder zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Edessa entstanden ist (Tixeront, Les origines de l'Église d'Édesse, 1888, S. 120 ff.). Die Legende hängt jedoch nur lose mit der Doctrina zusammen und erweist sich als einen der zahlreichen ältern legendarischen Stoffe, die der Verfasser seinem Werke einverleibt hat. Es liegt daher kein Grund vor, anzunehmen, dass die Fassung der Protonikelegende, welche die Doctrina Addaei bietet, die Urform derselben darstelle. Noch weniger aber lässt sich dies von einer der drei andern syrischen Rezensionen behaupten, die bis jetzt veröffentlicht worden sind, nämlich 1) Bedjan, Acta Martyrum III S. 175 ff., übersetzt von Ryssel, Zeitschr. für K.Gesch. XV S. 226 ff.; 2) und 3) Nestle, de sancta cruce 1889, syrischer Text und Uebersetzung S. 39 ff. und S. 51 ff. Denn sie sind alle drei von der Gestalt der Legende, die sich in der Doctrina Addaei findet, abhängig, was Nr. 1 ausdrücklich konstatiert (Z. f. K.G. S. 230), Nr. 2 und 3 aus der Form der Erzählung ersehen lassen.

Auf Grund der bis jetzt bekannt gewordenen Texte ist es daher nicht möglich, die Urform der Legende zu bestimmen, ja selbst nicht die für die Beurteilung der Protonikelegende so wichtige Frage zu entscheiden: ob die Geschichte der Verbergung des h. Kreuzes durch die Juden, zwar nicht in der Gestalt, in der sie sich bei Nr. 1 (XV S. 230 f.) und Nr. 2 (S. 42) findet, aber immerhin ihrem Gehalte nach, einen Bestandteil der ursprünglichen Legende gebildet, den der Verfasser der Doctrina nur deshalb nicht in sein Werk mit aufgenommen, weil er den Apostel Addai schlechterdings nicht über Ereignisse aus dem Zeitalter Trajans konnte berichten lassen, oder aber ob diese Episode der ursprünglichen Legende fremd ist und lediglich eine spätere Fortbildung derselben darstellt.

Doch, wenn auch nicht auf Grund des Textes, so lässt sich gerade diese Frage mit annähernder Sicherheit lösen durch den Vergleich der Protonike- und der Helenalegende. Die Helenalegende liegt vor in 3 syrischen Rezensionen (übersetzt von Ryssel im Archiv für das Studium neuerer Sprachen Bd. XCIII S. 8 ff. und Nestle, de s. cruce S. 43 ff. und S. 55 ff.); in 4 griechischen und 3 lateinischen Rezensionen (nachgewiesen bei Nestle, Die Kreuzauffindungslegende,

Byzantinische Zeitschrift IV, 1895, S. 332 ff., vgl. Bibliotheca hagiographica 1895 S. 31).

Dass die Protonike- und die Helena-Legenden aufs engste verwandt sind und dass die eine von der andern abhängig sein muss, lehrt schon der erste Blick. Hier wie dort eine römische Kaiserin, die das Verlangen nach dem h. Kreuz nach Jerusalem führt, hier wie dort dieses Kreuz im Gewahrsam der Juden, hier wie dort Auslieferung, resp. Auffindung dreier Kreuze, Ungewissheit der Kaiserin, welches der dreie das Kreuz Christi sei, Lösung des Zweifels durch die wunderbare Erweckung eines Toten durch das wahre Kreuz, Befehl zur Erbauung einer Kirche auf Golgatha. Die Geschichte kennt vielleicht kein anderes Beispiel einer derartigen Uebereinstimmung zweier Legenden. Welche von beiden aber ist die ursprünglichere? Ist die Protonikelegende ein einfacher Abklatsch der Helenalegende, oder hat sich umgekehrt diese aus jener entwickelt?

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt die Erwägung des Zweckes, den die Protonikelegende verfolgte. Wäre sie nach der Helenalegende entstanden und von derselben abhängig, so könnte dieser Zweck wohl nur darin gefunden werden, dass sie eine Ergänzung und nachträgliche Bestätigung derselben beabsichtigt habe, dass sie zeigen wollte, das durch Helena entdeckte heilige Holz sei bereits in frühester Zeit in hohem Ansehen gestanden, sei von einer Kaiserin, den Aposteln, der gesamten Christenheit geehrt worden. Falls die Geschichte der Verbergung des Kreuzes zu ihrem ursprünglichen Inhalt gehört hätte, könnte man ihr ferner noch die Absicht beilegen, zu zeigen, dass das h. Kreuz von den Juden an dem Ort verborgen worden sei, an welchem es unter Helena gefunden wurde, mit anderen Worten: eine Art historischer Beglaubigung der Kreuzesauffindung zu bieten.

Allein, dass im vierten oder fünften Jahrhundert in der Christenheit irgendwo das Bedürfnis nach einer weiteren Beglaubigung des heiligen Holzes und der Helenalegende vorhanden gewesen sei, ist nicht nur nicht nachweisbar, sondern durch die vorliegenden Zeugnisse so gut wie ausgeschlossen. Zudem würde das Verfahren eines Verfassers, der zur Beglaubigung einer ältern Legende diese Legende einfach einschiebt, die Situationen und Ereignisse, die sie bietet, mit einigen wenigen Aenderungen beibehält und sich begnügt, sie um etwa drei Jahrhunderte zurückzudatieren, geradezu ein Unikum in der Geschichte der Legenden darstellen. Wenn es sich wirklich darum gehandelt hätte, die Helenalegende zu bekräftigen und eine Vorgeschichte für dieselbe zu schaffen, hätte selbst der einfältigste unter den alten Legendenschreibern etwas besseres zustande zu bringen vermocht.

Anders wird man über den Zweck der Protonikelegende und deren geschichtliche Bedeutung urteilen, wenn man sie in den fünfziger oder sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts entstanden sein lässt, d. h. zu einer Zeit, wo sich das h. Kreuz erst seit einigen Jahren im Besitze der jerusalemitischen Kirche befand, diese Kirche aber über seine Auffindung nichts hatte auszusagen vermocht, das seine Authentie verbürgt und sein Ansehen vermehrt hätte. In diesem Falle könnte die Protonikelegende nicht anders aufgefasst werden, denn als erster Beitrag zur Lösung von Fragen, die nicht bloss die Neugierde, sondern vor allem das Bedürfnis nach Beglaubigung der Reliquie den damaligen Geschlechtern aufnötigen mochte: was verbürgt die Echtheit des Kreuzes? auf welche Weise ist es erhalten geblieben? wie kam es an den Ort, an welchem es gefunden worden ist?

Da die Ereignisse, welche die Legende erzählt, zu deren Ausbildung die Geschichte der Königin Helena möglicherweise einige Züge geliefert hat, bereits über zwei Jahrhunderte zurücklagen, war ihre Kontrolle unmöglich. Ohne Misstrauen zu erwecken, konnte sie sich in kurzer Zeit einbürgern.

Sass sie aber einmal fest, so genügte eine einfache Verschiebung der Zeiten und Personen, sowie einige kleine Aenderungen, um aus der Vorgeschichte der Kreuzauffindung die Geschichte dieser Auffindung selbst zu machen.

Dass aber die Helenalegende tatsächlich auf diese Weise zustande gekommen ist, ergibt sich daraus, dass sie nicht bloss in den Einzelzügen, sondern in ihrem gesamten Aufbau die Protonikelegende voraussetzt.

Die Vorstellung, von der sie beherrscht ist, ist die, dass die Juden das Kreuz Christi verborgen haben. Deshalb wendet sich Helena an die Juden, schüchtert sie ein, um sie zur Auslieferung desjenigen unter ihren Volksgenossen zu bewegen, der sie lehren kann, was ihre Seele zu wissen begehrt (XCIII S. 15), und erlangt schliesslich durch dessen Vermittelung das h. Holz. Von der durch Eusebius so ausdrücklich bezeugten Verschüttung des h. Grabes durch die Heiden und der Entweihung der h. Stätte durch einen Tempel, den man über ihr errichtet, weiss also die Helenalegende nichts; vielmehr gelten ihr die Juden als die eigentlichen Besitzer der Stadt und des h. Grabes. Weshalb diese willkürliche Behandlung der geschichtlichen Wirklichkeit und ihre Ersetzung durch phantastische Gebilde, die an und für sich zur Beglaubigung des h. Kreuzes wenig beigetragen hätten? Weshalb muss es ein Jude sein, der das h. Kreuz entdeckt? Weshalb offenbart sich das h. Kreuz nicht selbst, wie andere Reliquien zu tun pflegten, dadurch, dass es an der Stätte, an welcher es verborgen lag, Wunder wirkt oder durch Visionen irgend einem Frommen die nötigen Angaben zu seiner Auffindung mitteilt? Doch wohl nur deshalb, weil es ältere, bereits fest eingebürgerte Vorstellungen gab, welche die Helenalegende berücksichtigen und welchen sie sich anbequemen musste.

Aber auch sonst setzt sie die Protonikelegende voraus. „Wenn du leben willst, lässt sie die Königin zu dem Juden sprechen, den seine Stammesgenossen ihr ausgeliefert, so sage nur, wo ihr das Kreuz verborgen habt!“ Judas sprach: „Gemäss dem, was uns die Denkwürdigkeiten kundtun, trug sich die Sache vor ungefähr 200 Jahren zu“ (XCIII S. 15 f., De s. cruce S. 47. 59). Hiemit ist aber in der deutlichsten Weise die Verbergung des Kreuzes unter Trajan bezeichnet (Ueber abweichende Zahlen, besonders die öfter wiederkehrende Zahl 233 s. Nestle, Byz. Zeitschrift IV bes. S. 338). Zu demselben Ergebnis führt die, sämtlichen Rezensionen der Helenalegende gemeinsame, Angabe der Tiefe, in welcher das h. Kreuz gefunden wurde: sie habe 20 Ellen betragen. „Nun sehe man, wie unnatürlich in der Helenalegende eine so tiefe Verborgenheit des Kreuzes ist, nachdem schon aus seinem Ort ein köstlicher Wohlgeruch sich verbreitet hatte, während im ersten Stück, wo es galt, das Kreuz möglichst für immer zu verbergen, eine solche Tiefe ganz angemessen war“, Nestle, Byz. Zeitschr. S. 342.

Exkurs II.

Parallelen zu den mönchischen Wundergeschichten.

Zu S. 345 und 391.

Die Skepsis in Betreff der mönchischen Wundergeschichten war um so gerechtfertigter, als die grosse Mehrzahl derselben nicht einmal den Vorzug literarischer Ursprünglichkeit hat, vielmehr zum Teil sich als mehr oder minder unbewusste Nachbildungen älterer Wundergeschichten erweist, zum Teil mit einem Material ausgeführt ist, das zum literarischen und geistigen Gemeingut der Zeit gehörte.

Als Nachfolger dessen, der den Seinen verheissen, dass sie die Werke, die er getan, auch tun würden, lässt die Legende ihre Helden zunächst beinahe alle

Wundertaten Jesu vollbringen. Sie heilen Besessene, Gichtbrüchige, Blinde, Taube, wie Jesus wandeln sie auf dem Wasser, besänftigen die stürmische See, speisen mit wenigen Broten grosse Menschenmengen, gehen zu den Ihren bei geschlossenen Türen ein. Aber auch die anderen Wundergeschichten der Bibel wiederholen sich in ihrem Leben. Sie gehen mit den wilden Tieren um wie Adam im Paradies, halten die Sonne in ihrem Lauf an wie Josua, erwecken die Toten wie Elias, werden wie dieser von Raben ernährt, bringen wie Elisa Eisen zum Schwimmen (Gregorius Magn., Dial. II, 6), bleiben wie die drei Jünglinge inmitten der Flammen unversehrt, schauen die Zukunft wie die Propheten, werden wie die Apostel in wunderbarer Weise aus dem Kerker befreit.

So wenig wie den Wundertätern der Bibel stehen aber die Mönche den Wundertätern unter den heidnischen Weisen und Philosophen nach. Sie verrichten vielmehr dieselben Wunder, welche die griechische Ueberlieferung seit Jahrhunderten den fremden Weisen, seit namentlich dem dritten Jahrhundert auch einigen unter den ältesten und den hervorragendsten unter den zeitgenössischen einheimischen Weisen beizulegen gewohnt war.

Was zunächst die Wundergeschichten der neupythagoraeisch-neuplatonischen Weisen betrifft, so mussten dieselben die Mönchslegende um so mehr zur Nachahmung anreizen, als zwischen dem Mönch und dem Philosophen, so wie derselbe nach den religiösen und sittlichen Idealen der Schule mitunter zu leben sich bestrebte, namentlich aber wie sein Leben sich in dem Geiste seiner ihn bewundernden Gesinnungsgenossen gestaltete, eine nicht geringe Aehnlichkeit bestand. Selbst nach christlicher Anschauung bildet der heidnische Philosoph gewissermassen ein Gegenstück zum christlichen Mönch (Chrysostomus, De statuis homil. 17, 2). Wie der christliche Philosoph (denn mit diesem Namen werden die Mönche sehr oft bezeichnet, s. die Stellen bei Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu III S. 239. 267; Schroeckh, Kirchengesch. V S. 176), so ergreift in der Tat auch der heidnische Philosoph, einem inneren Drang gehorchend, seinen Beruf als den höchsten, den es gibt, und lässt sich in seinem Entschluss durch keinerlei weltliche Rücksichten beirren (Eunapius, Vita Sophist. p. 461. 500). Er gibt mitunter Hab und Gut auf (Philostratus, Vita Apollonii I, 13), verlässt sein Vaterland, führt ein asketisches Leben, enthält sich des Fleisches, des Weines und der Ehe (Jamblichus, de Pythagorica vita 3. 24; Philostratus VI, 11; II, 35; VI, 42; Eunapius p. 502; Marinus, Vita Procli 17. 19. 24), sondert sich zeitweilig geistig oder tatsächlich von der ihn umgebenden Welt ab (Jamblichus 5. 16; Philostratus I, 14; Eunapius p. 465. 471) und sucht in jeder Weise die höchste Stufe geistiger, religiöser und sittlicher Vollkommenheit zu erreichen. Im Urteil seiner Gesinnungsgenossen gilt er infolgedessen als ein Vollkommener, als eine Art Heiliger (Porphyrius, de vita Pythagorae 35; Jamblichus 6; Marinus 3. 4; Damascius, de vita Isidori bei Photius, Biblictheca cod. 252, Migne 103 p. 1252 sq.), ja geradezu als ein übermenschliches, göttliches Wesen (Jamblich. 2. 6. 8. 19. 27; Philostrat. III, 50; IV, 31; Eunap. p. 458. 461. 470. 475; Marinus 26; Damascius p. 1297. Andere Stellen bei Zeller III, 2 S. 681. 747). Wie die Menschen, so zeichnen ihn die Götter aus: sie teilen ihm auf wunderbare Weise höhere Erkenntnisse mit und beglücken ihn mit ihren Erscheinungen (Philostrat. I, 1; Eunap. p. 467 sq. 500. 504; Marin. 6 sqq. 28. 33; Damascius p. 1253).

Wesen, die in der Weise über das geschichtliche menschliche Niveau hinausragten, mussten beinahe mit Notwendigkeit zu Wundertätern werden in dem Urteil einer Zeit, deren Gedanken immer mehr die Fühlung mit der Wirklichkeit verloren (Harnack, Dogmengesch. I^2 S. 720), deren abgenützte Phantasie sich immer mehr an zauber- und märchenhaften Geschichten erfreute und die in der religiösen Krisis, in der sie begriffen war, immer lebendiger das Bedürfnis nach Mächten

empfand, die unmittelbar in den Lauf der Dinge eingreifen und sie den Wünschen der Menschen gemäss gestalten konnten. Aus diesem Grunde sind, nicht anders als im vierten und fünften Jahrhundert die christlichen Mönche, seit dem dritten Jahrhundert ältere und neuere Philosophen zu Wundertätern geworden (Zeller III, 2 S. 680 ff. 730. 785; Kellner, Hellenismus und Christentum 1866 S. 193 f. 366 ff.; Chassang, Histoire du Roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine, 1862 S. 206 ff.). Wundergeschichten fehlen daher selten in den Lebensbeschreibungen der Philosophen. Unter den erdenkbaren Wundern gibt es nur wenige, die sie nicht vollbracht hätten.

Zunächst überschauen sie in übernatürlicher Weise Gegenwart und Zukunft. Während seines Aufenthaltes in Ephesus wusste Apollonius ganz genau, was sich zur selben Stunde in Rom zutrug (VII, 26). Die Philosophin Sosipatra war mit einer Art geistiger Allgegenwart begabt, wie sie sonst die Denker nur der Gottheit beizulegen pflegten (Eunapius p. 470). Ohne je zu irren, sagte Pythagoras kommende Dinge voraus wie Erdbeben und Stürme, die Zahl der Fische, die ein Fischer in seinem Netze fangen würde (Jamblichus 28; Porphyrius 56). Aehnlich enthüllte zu den verschiedensten Malen Apollonius die Zukunft (IV, 4; V, 12; VI, 38). An Chrysantius rühmten seine Verehrer, dass er die zukünftigen Dinge nicht bloss voraussage, sondern geradezu schaue (Eunapius p. 500).

Neben der prophetischen Gabe besassen die Philosophen die Gabe, Heilungen zu bewirken.

Pythagoras heilte Krankheiten des Leibes und der Seele, besonders an seinen Schülern (Porphyrius 33. 30), Apollonius Besessene (IV, 20), wutkranke Menschen und Hunde (VI, 43). Proclus, von dem Vater eines von den Aerzten aufgegebenen Mädchens um Hilfe angegangen, erwirkte durch sein Gebet von Asklepios die unmittelbare Heilung der Kranken, so dass ihr Vater nach Hause zurückkehrend sie gesund vorfand (Marinus 29). Ueber noch grössere Wunderkräfte verfügte Apollonius, der eine tote Jungfrau ins Leben zurückrief (IV, 45).

Zahlreicher noch als derartige Heilwunder wirkten die Weisen Naturwunder.

Pythagoras hat Seuchen, Stürme, Hagelwetter verscheucht, die erregten Fluten besänftigt (Jamblichus 28). In ähnlicher Weise hatte Apollonius Gewalt über Seuchen (IV, 10), über Feuer, Stürme und die gefahrdrohenden Mächte der Natur (IV, 13). Dem Sopatros traute das Volk zu, die Winde gefesselt und dadurch eine Flotte am Einlaufen in den Bosporus verhindert zu haben (Eunapius p. 463). Proclus konnte Regen herbeiführen und in der Weise ganze Gegenden vor Trockenheit bewahren und ebenso Erdbeben Einhalt gebieten (Marinus 28).

Auch Tierwunder fehlen nicht im Leben einzelner Philosophen. Wie Orpheus gebot Pythagoras über die wilden Tiere. Einem Adler, der über seinem Haupte schwebte, hat er befohlen, sich auf seine Hand niederzulassen, und er gehorchte. Einem Ochsen hat er geboten, sich der Bohnen zu enthalten, und er tat's. Eine Bärin, welche die Einwohner der Landschaft Daunien beunruhigte, hat er angehalten, berührt, mit Brot und Früchten gefüttert und sie beschworen, nichts lebendiges mehr anzurühren. Auch sie gehorchte und griff von da an kein lebendiges Wesen mehr an (Jamblichus 13; Porphyrius 23 ff.). Apollonius erlangte den Gehorsam eines wütenden Hundes (VI, 43) und Ammonius die Aufmerksamkeit eines Esels in einer Weise, dass das Tier das ihm vorgesetzte Futter über den Vorträgen, die es mit anhörte, zu fressen vergass (Damascius p. 1264).

Nicht minder grosse Wunder, als sie bewirkt, haben die Philosophen erlebt.

Ein Fluss hat den Pythagoras (Porphyr. 27; Jamblich. 28), ein Baum den Apollonius — allerdings im Wunderlande der Gymnosophisten (VI, 10) — mit lauter Stimme gegrüsst. Den Maximus hat ein Götterbild laut angelacht (Eunap. p. 475); den Jamblichus haben zwei Genien sogar umarmt (ib. p. 459). In wun-

derbarer Weise wurde Pythagoras in kürzester Zeit von einem Ort zum andern entrückt: an demselben Tage sah man ihn sowohl in Metapont als in Tauromenien mit seinen Anhängern verkehren, während doch diese zwei Städte mehrere Tagereisen voneinander entfernt liegen (Porphyr. 27; Jamblich. 28). Aehnliches erfuhr Apollonius. Als er in Smyrna von den Bewohnern von Ephesus um Hilfe angegangen worden, sprach er einfach „Gehen wir!“ und zur selben Stunde war er in Ephesus (IV, 10). Und als er in Rom vor Gericht gezogen worden, verschwand er mit einem Male vor dem Richterstuhle (VIII, 5), um wenige Stunden später in Puteoli bei seinen Freunden einzutreffen (VIII, 10).

Es sind dies alles jedoch nur vereinzelte Proben aus der Wunderlegende der grossen Philosophen. In der ausdrücklichsten Weise versichern die Biographen des Pythagoras, dass derselbe noch eine grosse Zahl anderer Wunder gewirkt habe (Porphyr. 28; Jamblich. 28). Und ähnliches bezeugen Philostratus (IV, 13) und Eunapius (p. 459) von ihren Helden. Sie alle sehen übrigens die Wundergabe keineswegs als etwas so aussergewöhnliches an, dass sie nach ihrem Dafürhalten bloss die von ihnen verherrlichten Weisen ausgezeichnet hätte. Es haben vielmehr noch viele andere Weise Wunder verrichtet. Thales und Anaxagoras haben Zukünftiges vorausgesehen, Sophokles hat die Winde besänftigt, Empedokles Wolken aufgehalten (Philostrat. VIII, 7). Auch Epimenides und Abaris waren im Besitze von Wunderkräften. Letzterer konnte, durch die Lüfte sich bewegend, Flüsse, Meere und unzugängliche Orte durchfliegen, weshalb er der Luftwandler genannt wurde (Porphyr. 29).

Nicht weniger als die einheimischen Weisen waren indessen die fremden, die barbarischen Weisen als Wundertäter bekannt. Unter denselben kommen für die Mönchslegende ganz im besondern in Betracht die Brahmanen. Diese indischen Büsser waren bereits zur Zeit des Herodot (III, 100) den Griechen nicht ganz unbekannt, sind jedoch erst infolge der Züge Alexanders des Grossen vollständig in den Gesichtskreis der hellenischen Welt getreten (Lassen, Indische Altertumskunde, 1867 ff., II S. 701 ff.), um von dieser Zeit an infolge des sich steigernden Verkehrs der mittelländischen Völker mit Indien (Lassen III S. 56 ff. 80. 378) in immer höherem Masse die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Wie lebhaft sie die Phantasie der graeco-romanischen Welt beschäftigt, zeigt die grosse Zahl der Schilderungen und der auf sie bezüglichen Aeusserungen der alten Schriftsteller (Lassen III S. 354 ff.). Aber auch christliche Schriftsteller haben sich mit ihnen befasst (Hippolyt., Refut. omnium haeresium I, 24; Clemens Alex., Strom. I, 15; III, 7; VI, 4; Bardesanes bei Lassen III S. 358). Als wie nahe Verwandte der Mönche man sie im fünften Jahrhundert angesehen, zeigt am deutlichsten die dem Palladius zugeschriebene Schrift Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων (ediert von Müller in seiner Ausgabe des Pseudo-Kallisthenes, Buch III, 7—16; vgl. Becker, Die Brahmanen in der Alexandersage, 1889 S. 4 ff.). Auch hinter diesen indischen Büssern (die unter allen alten Asketen die bei weitem grösste Aehnlichkeit mit den Mönchen haben, s. u. a. Bochinger, La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et les peuples bouddiques, 1831, S. 28 ff. 103 ff.; Lassen I S. 579; Weber, Indische Studien II, 1853, S. 77 ff. 174 ff.; X, 1865, S. 29. 34. 122) konnten die christlichen Mönche, so wenig wie in ihrer Weltverneinung und in ihren asketischen Uebungen, in ihren Wunderleistungen zurückbleiben. Nach den gangbarsten griechischen Ueberlieferungen überschauten aber die Brahmanen Gegenwart und Vergangenheit (Philostratus, Apollon. III, 16) und erkannten die zukünftigen Dinge (Palladius bei Ps.-Kallisthenes III, 16). Sie genossen Speisen, die ihnen in wunderbarer Weise dargeboten worden (Philostr. III, 27), heilten Besessene, auch brieflich (III, 38), Gelähmte durch blosse Berührung; sie gaben Blinden das Gesicht und Gliederkranken den Gebrauch ihrer Glieder wieder, verschafften Weibern eine leichte Nie-

derkunft (III, 39). Während ihres Gebets erhoben sie sich in die Luft und schwebten bis zu zwei Ellen frei über dem Boden (III, 15. 17. 33). Durch ihre Gebete endlich führten sie sowohl Regen als Trockenheit herbei, hielten Hungersnöte, Seuchen und andere Plagen fern (Damascius, Vit. Isid. p. 1268) und verschafften dem Lande den Frieden (Bardesanes bei Hieronymus, adv. Jovin. II, 14).

Nach den indischen Asketen dürften die ägyptischen die grösste Berühmtheit in der alten Welt erlangt und, wie die Geschichte des Mönchtums selbst, so dessen Legende beeinflusst haben. Die in den Serapeen eingeschlossenen Brüder und Schwestern — denn mit diesem Namen bezeichneten sie sich ohne Rücksicht auf die leibliche Verwandtschaft, s. Peyron, Papyri graeci regii Taurinensis Musaei aegypti 1826 p. 60 sq. — galten nicht bloss als besonders befähigt, die Zukunft aus den Träumen zu erschliessen, sondern geradezu als prophetisch inspiriert (Brunet de Presle, Mémoire sur le Sérapéum de Memphis: Mémoires présentés . . . à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1852 p. 566). Dass sie mitunter ihrer besonderen Lebensweise auch noch andere Wunderkräfte verdankt haben, darf wohl aus Lucian, Philopseud. 33 f., geschlossen werden. Lucian erzählt nämlich von einem heiligen ägyptischen Weisen, der wie seine Genossen ein asketisches Leben führte (s. de longaevit. 4) und dreiundzwanzig Jahre in unterirdischen Heiligtümern zubrachte. Von Isis in den Zauberkünsten unterrichtet, bewirkte er eine Unzahl von Wundern. Namentlich hatte er Macht über die Tiere. Er ritt auf Krokodilen durch die Fluten, während die anderen Bestien sich vor ihm verneigten und ihn mit dem Schweife liebkosten. In den Zusammenhang mit derartigen Wundergeschichten gehört wohl auch der Bericht des Celsus über ägyptische Wundertäter; denn, wenngleich er sie als Goëten charakterisiert, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie und ihre Lehrmeister als gemeine Gaukler gegolten haben. Diese Schüler der Aegypter trieben auf Marktplätzen um Geld Dämonen aus den Besessenen aus, bliesen Krankheiten weg, riefen die Seelen der Heroen zum Erscheinen auf, zeigten Tische mit kostbaren Mahlzeiten, ohne dass sie wirklich vorhanden waren, bewegten leblose Dinge, als ob sie lebendig gewesen wären (bei Origenes, Contr. Cels. I, 68). Derartige Wundertaten werden auch sonst noch vielfach bezeugt. Ein besonderes Interesse beanspruchen unter denselben das Hervorzaubern gedeckter Tische (s. Vie de Schnoudi, Mémoires S. 45), noch mehr jedoch die Toten- und Leichenbeschwörungen, eine Spezialität der ägyptischen Wundertäter (Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, 1853, S. 272 ff.), die von ihnen auf die ägyptischen Mönche übergegangen ist.

Als dritte Quelle, aus der die mönchischen Wunderberichte geflossen sind, dürfen gewiss die zahllosen Wundergeschichten gelten, die in den ersten Jahrhunderten in der alten Gesellschaft gang und gäbe waren.

Bereits Strabo hatte über die grosse Zahl von Schriftstellern Klage geführt, die, um die Gunst des Publikums zu erlangen, auf nichts mehr bedacht wären, als ihren Lesern Fabelgeschichten, spannende und wundervolle Dinge in Gestalt wahrer Geschichten zu bieten (XI p. 508). In welch hohem Mass diese Lügenkrankheit um sich gegriffen, zeigen die satirischen Auslassungen Lucians, noch deutlicher jedoch die Geschichte der Literatur selbst, in der sich der Einflusskreis des Romans beständig erweitert, indem Phantasiestücke und Wundergeschichten selbst in vorgeblich streng wissenschaftlichen Werken Aufnahme finden (Chassang S. 197 ff.). Es liessen sich daher ganze Haufen von Wundergeschichten aus der heidnischen Literatur der ersten Jahrhunderte zusammentragen, darunter viele Parallelen zu den mönchischen Heil-, Natur- und besonders Tierwundern (Lecky, Sittengesch. Europas, 1870, I S. 318 ff.; II S. 129; Friedländer, Sittengesch. III[5] S. 517 ff.; Réville, Die Religion unter den Severern S. 132; Burckhardt S. 268 ff.).

Nicht minder bedeutend wäre jedoch der Ertrag an Wundergeschichten aus

der christlichen Literatur. Aus den alleinigen apokryphen Apostelgeschichten liessen sich Parallelen zu beinahe allen mönchischen Wundergeschichten gewinnen (Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. und Apostellegenden 1883 ff.). Zwar ist die Aehnlichkeit der betreffenden Stücke aus der christlichen sowohl als aus der heidnischen Literatur mit der Mönchsgeschichte meist so allgemeiner Natur, dass sich schwerlich eine direkte Abhängigkeit ergeben dürfte. Nichtsdestoweniger sind die heidnischen und christlichen Wundergeschichten für die Mönchsliteratur von Bedeutung, weil sie zeigen, in wie hohem Masse die geistige Atmosphäre des ausgehenden Altertums mit Wunderstoffen gesättigt war und mit welcher Leichtigkeit daher neue Verbindungen zustande kommen konnten.

Exkurs III.

Die verschiedenen Fassungen der Legende von Marias Heimgang.

Zu S. 445.

Die Legende ist uns zwar nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, wohl aber in einer grössern Zahl von Bearbeitungen überliefert.

I. Griechisch. 1) Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου, nach Handschriften, deren älteste dem XI. Jahrhundert angehört, von Tischendorf ediert als Iohannis Liber de dormitione Mariae, Apocalypses apocryphae (1866) p. 95 sqq. (im folgenden als G 1 zitiert). — 2) Βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας, liegt vor in Handschriften des X. resp. XII. Jahrhunderts (s. Bonnet, Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariae, Zeitschrift f. wiss. Theologie 1880 S. 237). Als Ganzes noch unediert, einige Auszüge bei Tischendorf a. a. O. p. XXXIX sqq. (G 2).

II. Lateinisch. 1) Transitus Mariae, nach Handschr. des XIII. f. Jahrhunderts ediert von Tischendorf, a. a. O. p. 113 sqq. (L 1). — 2) Transitus Mariae, Handschr. des XIV. Jhdrts., ed. Tischendorf p. 124 sqq. (L 2).

III. Syrisch. S. Wright, Contributions to the apocryphal Literature 1865 p. 8 ff. 1) The history of the virgin Mary, Bruchstück, nach einer Handschr. des X. Jhdts. bei Wright a. a. O. p. 18 ff. (S 1). — 2) The departure of my Lady Mary from this World, Text nach einer Hdschr. der zweiten Hälfte des VI. Jhdts. im Journal of Sacred Literature VI (1865) p. 417 ff., Uebersetzung in Journal VII (1865) 129 ff. (S 2). — 3) Transitus beatae Virginis, Bruchstück nach Handschr. des XII. Jhdts., Contributions p. 24 ff. (S 3). — 4) The obsequies of the holy Virgin, Bruchstücke nach Hdschr., probably to the latter half of the fifth century, Contrib. p. 11; Uebersetzung des ersten Fragments bei Bickell, Theolog. Quartalschrift 1866 S. 472 ff., der übrigen bei Wright, Contribut. p. 42 ff. (S 4). — 5) The history of the blessed Virgin Maria, erhalten in einer Handschrift des XVI. Jahrhunderts, noch unediert, kurz charakterisiert von Wright, Apocryphal acts of the Apostles (1871) Bd. I p. XI.

IV. Arabisch. Ioannis apostoli de transitu beatae Virginis Mariae liber ed. Enger 1854 (A).

V. Koptisch. S. Robinson, Coptic apocryphal Gospels (1896) p. XXI ff. Ausser einem Life of Virgin, p. 27 ff., über welches bereits Zoega eine Uebersicht gegeben, s. Tischendorf p. XXXVII, zwei längere Berichte über die Entschlafung Marias, der eine im boharischen (p. 44 ff.), der andere im sahidischen

(p. 91 ff.) Dialekt; ausserdem einige Bruchstücke, welche sich gleichfalls mit dem Ausgang Marias beschäftigen (K). Vgl. Schmidt bei Harnack, Gesch. der altchristlichen Literatur I (1893) S. 923.

In kürzerer Form findet sich die Legende

1) vielleicht bei Dionysius Areopagita, de divinis nominibus 3.

2) ausführlicher in „Dionysius' des Areopagiten, ersten Bischofs der Athenienser, Antwort auf die Frage Titus', des Bischofs von Kreta, über das Entschlafen und die Aufnahme der h. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria", nach einer Hdschr. des XII. Jahrhunderts aus dem armenischen übersetzt von Vetter, Theol. Quartalschr. 1887 S. 134 ff.

3) in der Εὐθυμιακὴ Ἱστορία, Buch III Kap. 40, ausführlich zitiert bei Johannes Dam., Hom. 9 (Migne Gr. 96 p. 748 sqq.), verkürzt bei Nicephorus Callistus, Hist. eccles. XV, 14, vgl. II, 23. —

Es ist im grossen und ganzen dieselbe Legende, die diesen sämtlichen Berichten zu Grunde liegt. Sie alle erzählen oder setzen voraus, dass um die sterbende Maria die Apostel sich versammelt, dass Christus in ihrer Mitte erschienen und die Seele seiner Mutter in Empfang genommen, dass die Juden die Bestattung des Leibes der Jungfrau zu hintertreiben gesucht, dass dieser Leib aber in wunderbarer Weise in den Himmel aufgenommen worden sei. Nach der Art und Weise aber, in der sie diese Tatsachen zur Darstellung bringen, beleuchten, ausschmücken, zerfallen sie in zwei grössere Gruppen (s. Bickell, Theol. Quartalschrift 1866 S. 470 ff.; Bonnet, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1880 S. 236).

Eine erste Gruppe wahlverwandter Berichte bilden G 2, L 2, L 1 (n. 1—16 p. 113—119), S 4, sowie sämtliche koptische Bearbeitungen.

Charakteristisch für die Legenden dieser Gruppe ist die Furcht, die Maria beim Gedanken an ihren Tod vor den Nachstellungen der bösen Mächte empfindet. Auf die Botschaft des Engels, dass ihr Ende und ihre Erhebung in den Himmel nahe bevorstehe, antwortet sie nach L 1 p. 125: rogo, ut mittas super me benedictionem tuam, ut nulla potestas inferni occurrat mihi in illa hora, qua anima mea fuerit egressa de corpore, et ne videam principem tenebrarum. Die Zusicherung des Engels, dass ihr Sohn selbst sie vor dem Fürsten der Finsternis schützen werde, genügt nicht, um sie zu beruhigen. Sie betet vielmehr zu ihrem Sohne, dass ihr die höllischen Mächte nicht schaden möchten, und als Christus in eigener Person vor ihr erschienen, ist die letzte Bitte, die sie vor ihrem Ableben an ihn richtet, p. 129: libera me a potestate tenebrarum, ut nullus Satanae impetus occurrat mihi nec videam tetros spiritus obviantes mihi. — Aehnliche Befürchtungen, aber allerdings bereits verflacht und den Vorstellungen der ägyptisch-koptischen Eschatologie angepasst, spricht Maria zu wiederholten Malen in den koptischen Bearbeitungen der Legende aus, K p. 39 (= Tischend. p. XXXVII) p. 56. 58. 97. Und dass auch in der Vorlage, die L 1 in sehr verkürzter Gestalt wiedergibt, ähnliches gestanden haben muss, ergibt sich aus der Notiz L 1, 13 p. 118: zu ihrem Angriff auf den Leib Marias, den sie verbrennen wollten, seien die Juden durch Satan angestiftet worden (introivit Satanas in illos).

Die Situation, welche diese Legenden, oder vielmehr die Vorlage, von welcher sie abhängen, voraussetzen, scheint demnach bedingt gewesen zu sein durch die Vorstellung, dass der Teufel Maria bei ihrem Tode habe nachstellen wollen, um zu verhindern, dass ihre Seele und ihr Leib in den Himmel gelangten.

Jedenfalls lassen sich von dieser Voraussetzung aus am besten diejenigen Züge erklären, durch welche sich die Legenden der ersten Gruppe aufs bestimmteste von allen übrigen unterscheiden. Zunächst das für sie so charakteristische zweimalige Erscheinen Christi auf Erden. Angesichts der Gefahr, welche Maria seitens der höllischen Mächte drohte, mochte seine Anwesenheit nicht bloss in dem Augenblick geboten erscheinen, in welchem Maria ihre Seele aushauchte, damit er

dieselbe sofort in Empfang nehmen könnte, sondern er musste auch zugegen sein bei der Versetzung ihres Leibes in den Himmel, damit dieselbe gleichsam unter seiner Oberaufsicht zustande käme.

Unter derselben Voraussetzung erklärt sich auch die nur in den Legenden dieser Gruppe vorkommende Erwähnung des Michael unter den Engeln, die bei Tod und Himmelfahrt Marias zugegen gewesen sind (L 2 p. 130; S 4 in Zeitschr. f. kath. Theol. S. 473 und Contrib. p. 47; G 2 in Zeitschr. f. w. Theol. S. 241; selbst noch in K p. 25. 60). Denn Michael galt als der stärkste Streiter gegen den Drachen (Apokal. 12, 7), als Anführer der himmlischen Streitheere, S 4 p. 47. Seine Gegenwart war daher notwendig, um im Fall eines Angriffs des Teufels denselben zurückzuschlagen, wie denn überhaupt das Heer der Engel nicht wie in der Legendengruppe II zur Verherrlichung, sondern zum Schutze Marias aufgeboten wird: Veni secure, sagt L 2, 7 p. 129 Christus zu seiner Mutter, quia exspectat te caelestis militia, ut te introducat ad paradisi gaudia.

Aehnlich steht wohl auch ursprünglich der Zweig vom Paradiesesbaume im Zusammenhang mit der Vorstellung der Maria drohenden Gefahr. Denn nach der Erklärung des Engels sollte dieser Zweig vor der Totenbahre der Jungfrau getragen werden, L 2, 2 p. 125, und hat tatsächlich den Leib Marias vor den Angriffen der Juden beschützt, L 2 p. 131 sq., S 4 Zeitschr. 475.

Anders liegen die Dinge in den Legenden der zweiten Gruppe: G 1 und dem diesem nahe verwandten S 1, in S 2, in S 3 und dem dem letzteren nahestehenden A, sowie in Areop. und der Euthymian. Geschichte.

Nicht durch die Feindschaft der höllischen Mächte, sondern durch die Feindschaft der Juden, die in Maria die Mutter desjenigen hassen, den sie ans Kreuz geschlagen (A p. 19. 21. 35, G 1 p. 96. 104), ist die Darstellung der Legende in den Schriftstücken dieser Gruppe bedingt.

Die Schilderung dieser Feindschaft und die Verwickelungen, zu welchen sie führt, nehmen in sämtlichen Berichten einen sehr breiten Raum ein (noch mehr als in G 1 und S 3 in S 2 und in A). Sie beeinflussen die Gesamtdarstellung, insofern Maria, um dem Hass und den Nachstellungen der Juden zu entgehen, nach Bethlehem übergesiedelt ist, woselbst sie bis kurz vor ihrem Tode verbleibt, von den Aposteln aufgesucht und von den himmlischen Mächten verherrlicht wird. Sie beeinflussen wohl auch den Abschluss der Legende, das Ausbleiben Christi bei der Ueberführung des Leibes Marias in den Himmel. Denn die Nachstellungen böser Menschen waren weit weniger gefährlich als die der höllischen Mächte und erforderten daher auch nicht ein unmittelbares Eingreifen Christi.

Welcher von beiden Legendengruppen eine höhere Ursprünglichkeit zukomme, dürfte kaum zweifelhaft sein. Sowohl äussere als innere Gründe zeigen, dass sie in der Gruppe I vorliegt.

Zunächst kommt in Betracht, dass die Handschrift von S 4, selbst wenn sie nicht noch dem fünften Jahrhundert angehören sollte, immerhin etwa um ein Jahrhundert höher hinaufreicht als die älteste Handschrift der zweiten Gruppe, S 2. Ferner ist Gregor von Tours um 590 in De gloria martyrum I, 4 die Legende in der Gestalt bekannt gewesen, in der sie in L 2 vorliegt. Wohl wird G 2 erst durch Johannes von Thessalonich (seit 680) ausdrücklich bezeugt. Allein in ihren wesentlichsten Bestandteilen muss diese Fassung weit über das siebente Jahrhundert zurückreichen, da der Erzbischof von Thessalonich nur ganz geringfügige Veränderungen an seiner Vorlage vorgenommen haben kann (Bonnet S. 240).

Viel ungünstiger liegen die Dinge für die Berichte der Gruppe II. Die älteste Handschrift, S 2, reicht höchstens bis an das Ende des sechsten Jahrhunderts zurück, und dass die Bearbeitung der Legende, die sie bietet, nicht viel älter sein kann, zeigt der sehr entwickelte Stand des Marienkultus, den sie voraussetzt: drei Marienfeste, Vorlesung des Buches von Marias Tod am 15. August, Verehrung

Marias als Beschützerin des Ackerbaus u. s. w. Dasselbe gilt für die syrische Vorlage der arabischen Uebersetzung, die wohl erst im neunten oder zehnten Jahrhundert veranstaltet worden ist (Bonnet S. 228). Nicht viel höher als S 2 wird G 1 zurückreichen. Denn so wenig wie das Prädikat παναγία, das sie Maria beilegt, lässt sich das Bestehen einer ἐκκλησία πρωτοτόκων ἁγίων p. 103, d. h. der Unschuldigen Kindlein in Bethlehem (s. Antonini Placentini Itinerarium ed. Gildemeister 1889 c. 29), bereits im fünften Jahrhundert nachweisen.

Beweise für ein höheres Alter der Legende in der Gruppe II lassen sich auch nicht ihrer abgekürzten Gestalt entnehmen. Denn der Brief des Ps.-Dionysius lässt sich nicht datieren (s. Vetter S. 133 f.), ebensowenig die sog. Euthymianische Geschichte (Vermutungen über dieselbe bei Bonnet S. 232 ff.). Zwar steht der — vielleicht nur angebliche — Auszug aus derselben bereits in einer Homilie des Johannes von Damaskus (Hom. 9, 18, Migne Gr. 96 p. 747 sqq.), erweist sich jedoch daselbst als eine spätere Interpolation. Und zwar als eine von recht ungeschickter Hand angebrachte Interpolation, da die betreffende Episode in der willkürlichsten Weise den sehr engen Zusammenhang der 17 und 19 angestellten Betrachtungen über das Grab Marias zerreisst (Scheeben, Dogmatik III S. 572; Fonk, Das Grab der Gottesmutter, Stimmen aus Maria-Laach 1897 S. 146). Doch muss bereits im zehnten Jahrhundert die betreffende Notiz in Kurs gewesen sein, da Symeon Metaphrastes (Migne Gr. 107 p. 159) sich auf das Zeugnis des Bischofs Juvenal berufen hat.

Wie durch äussere, so wird auch durch innere Gründe die grössere Ursprünglichkeit der Legende der Gruppe I gestützt.

In Betracht kommt zunächst, dass die Legende I eine ungleich einheitlichere ist und einen viel geschlosseneren Aufbau zeigt als Legende II. In dieser letzteren bilden die Vorgänge in Bethlehem gewissermassen nur eine Dublette zu den Vorgängen in Jerusalem. Hier wie dort Verherrlichung Marias durch die Apostel, Engel, Volk einerseits, anderseits feindliches Vorgehen der Juden, deren Angriffe nur durch Wunder abgewehrt werden.

Dass Legende I mit ihrer Betonung der Angst Marias vor den Mächten der Hölle ursprünglicher ist, ergibt sich ferner daraus, dass man nicht einsieht, weshalb, wenn die Furcht vor den Juden das ursprünglichere Motiv gebildet, man sie nachträglich in Furcht vor den Dämonen umgesetzt hätte. Denn die Umsetzung lag keineswegs im Interesse der Verehrer Marias. Die Furcht vor den Dämonen bildet vielmehr ein mit den Zwecken, welche die Legende verfolgt, so unvereinbares Motiv, dass sie nicht leicht auf eine willkürliche Erfindung zurückgeführt werden könnte. Möglicherweise ist sie bedingt durch den gnostischen Mythus von der Wanderung der abgeschiedenen Seele durch die Reiche feindlicher Gewalten, s. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2 S. 20; Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (1897), bes. S. 20 ff. Mit einer grösseren Wahrscheinlichkeit jedoch dürfte sie daraus zu erklären sein, dass die Legende von Marias Himmelfahrt auf Grund von Apokalypse 12 zustande gekommen ist (vgl. oben S. 443). Denn da an dieser Stelle die Rede ist von einem Drachen, der in den himmlischen Sphären dem Weibe, dem er zürnt, entgegengetreten ist, und gleich darauf von einem Krieg, den Michael und seine Engel gegen den Drachen geführt haben, so mochte es für die Phantasie der Gläubigen naheliegen, diesen Krieg zu der Feindschaft des Drachen gegen das Weib in Beziehung zu setzen. Diese Vermutung hat um so mehr für sich, als gerade in der Legendengruppe I dem Michael die Seele der Jungfrau anvertraut wird, wohl zu keinem andern Zwecke, als damit dieser streitbarste unter allen Engeln sie gegen die etwaigen Angriffe der höllischen Mächte verteidige.

Zu Gunsten der Priorität der Gruppe II liesse sich wohl nur die grössere Zurückhaltung anführen, die sie in ihrer Schilderung der leiblichen Himmelfahrt

Marias beobachtet. Allein welch unzuverlässigen Faktor für chronologische Bestimmungen das stärkere oder schwächere Betonen des Wunderbaren bildet, zeigt schon die Tatsache, dass es die letzten Ausläufer der Legende sind (Brief des Ps.-Dionysius, Euthym. Geschichte), welche die grösste Zurückhaltung in Betreff der leiblichen Himmelfahrt Marias beobachtet haben. In wie hohem Masse dogmatische oder andere Rücksichten zur Abschwächung des Wunderbaren im gegebenen Legendenstoff führen können, ergibt sich übrigens auch aus den koptischen Bearbeitungen der Legende. Dieselben beseitigen die wunderbare Herbeiführung der Apostel auf den Wolken (K p. 27. 52. 69. 93), die doch sicher einen Bestandteil der ursprünglichen Legende gebildet hat, da sowohl L 2 als G 1 und S 2 sie bieten. Sie unterdrücken diesen Zug jedoch gewiss nicht deshalb, weil er ihnen zu phantastisch ist — derartige Rücksichten kamen ja für Kopten niemals in Betracht —, wohl aber weil, der in ihrer Kirche gangbaren Ueberlieferung gemäss, Maria bereits kurze Zeit nach dem Tode Christi gestorben ist, zu einer Zeit, wo die Apostel noch alle in Jerusalem anwesend waren (K 93) und ihre Missionsreisen noch nicht angetreten hatten (K 97). Vgl. zu dieser Ueberlieferung Lipsius, Apostelgesch. I S. 13 f.

Eine weitere Ernüchterung der ursprünglichen Legende haben die koptischen Bearbeiter derselben dadurch bewirkt, dass sie an Stelle der unmittelbaren Versetzung des Leibes Marias in den Himmel oder der ganz kurzen Frist, welche die ursprüngliche Legende Maria hatte im Grabe ruhen lassen, einen Zeitraum von nicht weniger als 206 Tagen zwischen Tod und Himmelfahrt statuiert haben, K p. 121. Es erklärt sich diese von ihnen vollzogene Aenderung daraus, dass der 21. Januar der koptischen Kirche als Todestag Marias so fest stand, dass sie dieses Datum auch dann nicht glaubte aufgeben zu können, als sie den 15. August als Himmelfahrtstag adoptiert hatte. In der willkürlichsten Weise (K p. 63) haben sie beide Tage miteinander in Verbindung zu setzen gesucht, ohne, wie es scheint, daran Anstoss zu nehmen, den Leib der Gottesgebärerin an sieben Monate im Grabe ruhen zu lassen.

Schliesslich liegt eine offenbare Abschwächung des gegebenen Tatbestandes darin vor, dass, während die Legende ursprünglich sich als das gemeinsame Werk sämtlicher Apostel ausgegeben hatte (am lehrreichsten in dieser Beziehung ist S 2 p. 155; für G 1 s. Bonnet S. 223 ff.; für G 2 Bonnet S. 241), spätere Bearbeiter sie lediglich zurückgeführt haben auf die Autorität, seis des Johannes (G 1, A), seis des Jakobus (Bonnet S. 222. 242), oder des Joseph von Arimathia (L 1 p. 122), oder des Dionysius Areopagita, des Evodius, eines Schülers des h. Petrus (K p. 65), des Leucius (s. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 57. 107), des Melito (Tischendorf p. 124), des Juvenal Bischofs von Jerusalem (Hist. Euth.) und anderer.

Die durch obige Tatsachen nahegelegte Annahme der Priorität der Legendengruppe I würde jedoch noch keineswegs die Lösung des Problems bilden, das die Himmelfahrtsliteratur bietet. Denn keine der uns überkommenen Schriften dieser Gruppe kann die unmittelbare Vorlage der Berichte der Gruppe II gebildet haben. Beide Gruppen können daher nur als Umbildungen einer Urschrift angesehen werden. Den Umfang und Inhalt dieser Urschrift näher zu bestimmen, wird erst möglich sein, wenn G 2 und die umfangreichste aller bis jetzt bekannten syrischen Rezension, S 5, der Forschung zugänglich geworden sein werden.

Exkurs IV.

Die Precationes ad Deiparam in den Werken des Ephraëm Syrus.

Zu S. 464.

Was im Text von dem innigen und zuversichtlichen Tone der an Maria gerichteten Bussgebete gesagt ist, gilt ganz im besondern von den Precationes ad Deiparam bei Assemani, Ephraemi opp. graec.-lat. III p. 524—552. Diese Gebete müssen an diesem Orte um so mehr zur Sprache gebracht werden, als sie, im Falle sie echt sein sollten — und ihre Echtheit wird selbst von protestantischen Forschern (s. Paniel, Gesch. der christl. Beredsamkeit 1839, I S. 463; Benrath S. 207) einfach vorausgesetzt, scheint übrigens nie ernstlich bestritten worden zu sein —, beweisen würden, dass der Marienkultus sich nicht erst im nachconstantinischen Zeitalter allmählich ausgebildet, sondern in einer sehr entwickelten, beinahe mittelalterlichen Gestalt bereits im vierten Jahrhundert bei Ephraëm und den Mönchen, für welche diese Gebete geschrieben worden (s. p. 542. 534 cf. 525. 544. 551), bestanden hat.

Sämtliche Gebete (bei Assemani sind es deren elf) bewegen sich in demselben engen Gedankenkreise und variieren nur einige wenige Themata, aber allerdings mit grossem Geschick. In ihnen allen tritt zunächst ein sehr stark ausgeprägtes Sündenbewusstsein zutage. Der Betende hat das Gefühl seiner gänzlichen Verkommenheit und Sündhaftigkeit. Er ist überzeugt, dass er die Gebote Gottes öfter und schwerer übertreten hat als irgend ein Mensch vor ihm (p. 541 sq.). Von seiner Kindheit an ist er ein unnützes, verdorbenes Gefäss (p. 547). Durch Wollust hat er den Tempel seines Leibes beschmutzt (p. 524. 525. 548), durch böse Begierden und Leidenschaften alle seine Sinne befleckt. Er fühlt sich als ein so verkommenes Wesen, so voller Schmutz und Kot, dass er durch seine Unreinheit die ganze Erde glaubt verunreinigt zu haben (p. 536). Wohl habe er schon mehrfach mit feierlichem Schwure Gott gelobt, sich zu bekehren, gleich sei er aber wieder zum Laster zurückgekehrt, wie der Hund zu seinem Gespei, und sei nur schlimmer geworden (p. 547).

So mit Sünde bedeckt kann er es nicht wagen, seine Hände zum Himmel aufzuheben. Die Menge seiner Missetaten hindert ihn, dem Sohn Gottes sich zu nahen, zu ihm aufzublicken, mit seinen unreinen und befleckten Lippen ihn um Verzeihung anzuflehen (p. 525). Drum wendet er sich an diejenige, welche die Hoffnung aller Christen ist (p. 533), an die Mutter seines Gottes: sie soll ihm alles vermitteln, was er von der Gnade Gottes zu erlangen wünscht, aber nicht von ihr zu erbeten wagt.

Die allheilige Gottesgebärerin möge Gottes Zorn beschwichtigen (p. 536), das Herz ihres unwürdigen Dieners von den schnöden Lüsten reinigen, ihn selbst erretten aus der Zwingherrschaft der bösen Gedanken und unreinen Begierden (p. 524), die Nachstellungen des Teufels vereiteln (p. 547), Liebe zu Gott und zu den Brüdern in seinem Herzen erwecken, ihm verleihen, fortan zu leben in der Geduld, in der Demut, der Enthaltsamkeit, ihn werden lassen zu einem Diener ihres Sohnes, zu einem Gefäss des h. Geistes (p. 527. 533. 541. 546. 549). Und nachdem sie hienieden in allen Angelegenheiten des innern, aber auch äussern Lebens sich seiner angenommen (p. 533. 549), möge sie zuletzt ihm einst beistehen beim Gericht (p. 526 sq.), ihn vor der Verdammnis erretten, ihn zu Christus eingehen lassen in die Zelte der Gerechten, in die Wohnungen der Heiligen (p. 544. 546. 550).

Mit voller Zuversicht richtet der Betende alle diese Bitten an die Mutter Gottes und zweifelt nicht an seiner Erhörung. Denn er weiss, dass die Allerheiligste mitleidsvoll und mächtig ist, dass sie helfen will und helfen kann (p. 544 sq.

549. 551). Er weiss, dass ihr als der Mutter Gottes alles möglich ist, da sie bei ihrem Sohn alles vermag. Da sie den Einen aus der Dreieinigkeit geboren, ihn auf ihren Händen getragen, ihn mit ihrer Milch genährt hat, steht es auch in ihrer Macht, ihn zu besänftigen und zu bereden (p. 533. 551). Sie hat ein Anrecht auf die Dankbarkeit dessen, der gesprochen: Ehre deinen Vater und deine Mutter. Drum muss der Herr ihre Fürbitten erhören, ihr Begehren erfüllen (p. 531). Doch nicht widerstrebend fügt er sich ihren Wünschen. Er freut sich vielmehr über ihre Fürbitte und findet seine eigene Ehre in der Erfüllung derselben (p. 525). Alle Macht aber, über welche die Gottesgebärerin bei ihrem Sohne verfügt, stellt sie, des ist der Beter nicht minder gewiss, in den Dienst der sündigen Menschen. Denn sie ist menschenfreundlich und barmherzig wie der Gott, den sie geboren hat (p. 532 cf. 551). Sie ist die über alles gütige Herrin aller Dinge, die κυρία ὑπερπαναγαθά (p. 536. 545).

Weil sie helfen kann und helfen will, setzt der Betende seine ganze Hoffnung nach Gott auf sie und sie allein. Keine andere Hoffnung und Zuflucht hat er ausser ihr, keine andere Hilfe und keinen andern Schutz kennt er als nur sie allein. Sie allein kann ihn retten, bessern, trösten. Sie ist ihm darum auch alles und jedes. Sein Licht und seine Stärke, sein Reichtum, seine Errettung, sein Ruhm, seine Zuversicht (p. 526. 535. 544. 545).

Was die Gottesgebärerin für ihn getan und noch immer für ihn tut, das lohnt ihr der Beter durch das Lob und die Verherrlichung, die er ihr zuteil werden lässt. Er preist sie als die Eine, die Gott unter allen auserwählt, um in die Welt einzugehen, als die, die den Fluch von der Welt genommen, den Schöpfer versöhnt, den Menschen das Heil gebracht, den Drachen überwunden, die Türen des Paradieses geöffnet hat (p. 532. 547). Sie ist ihm das Licht, welches den wahren Weg weist, die Brücke, die Himmel und Erde verbindet, die Türe des Paradieses, die Versöhnung der Sünder, die Spenderin aller geistigen und leiblichen Segnungen, deren sich die Menschen erfreuen, die Mittlerin der Welt (p. 525. 528. 534. 547). In seinen Augen ist sie erhabener als der Himmel, reiner als das Licht der Sonne. An Macht und Ansehen steht sie weit über allen Engeln und Cherubinen (528). Wie von rechtswegen und als der ihrer allein würdige Platz kommt ihr im Himmel die unmittelbare Nähe Gottes zu. Denn nach der Dreieinigkeit ist sie die Gebieterin aller Menschen, nach dem Tröster eine andere Trösterin, nach dem Mittler die Mittlerin der ganzen Welt (p. 528). Keine Ehrenbezeugung ist daher zu gross, kein Lob zu erhaben, das ihr nicht gebührte. Alles, was der Betende daher an ehrenden Bezeichnungen und Prädikaten der Gottesgebärerin auffinden und ersinnen kann, vereinigt er zu verschiedenen Malen wie zu einem Kranz, den er zu Füssen seiner Gönnerin niederlegt (p. 528 ff. 534 f. 545). —

Selten hat sich die Liebe und das Vertrauen zu Maria mit einer grösseren Innigkeit bekundet als in diesen Gebeten. Um ein vollwertiges Gegenstück zu diesen frommen Ergüssen zu finden, um ähnlich hohe Vorstellungen von der Person, dem Werk und der Würde Marias anzutreffen, ein solch unbegrenztes Vertrauen in ihre Macht, eine solche beinahe leidenschaftliche Liebe zu ihr, ganz im besondern aber ein solch persönliches, vertrauliches Verhältnis zu ihr, müsste man in der Geschichte der marianischen Gebetsliteratur (eine Zusammenstellung des besten, was sie im Lauf der Zeit hervorgebracht, bei Gautier, Prières à la Vierge d'après les manuscrits du moyen-âge, les liturgies, les pères etc. 1897) herabgehen bis auf die Zeiten eines Anselm oder Bernhard.

Es wäre dies nun allerdings an und für sich kein genügender, geschweige denn ein zwingender Grund, die Precationes dem Ephraëm abzusprechen. Undenkbar und ohne jede Analogie in der Geschichte der religiösen Vorstellungen wäre es keineswegs, dass ein Einzelner in dieser Weise der Entwicklung der Zeiten vorgegriffen hätte. Mehr als jeder andere wäre zudem Ephraëm, der die meisten

christlichen Denker und Schriftsteller der alten Zeit durch die Lebendigkeit seiner Phantasie und ein hohes Mass dichterischer Schöpfungskraft übertroffen hat, fähig gewesen, gleichsam in intuitiver Weise die Konsequenzen aus den theologischen Vorstellungen seiner Zeit über Maria zu ziehen und neue Formen für ihre Verehrung zu schaffen. Auch das weitere Bedenken, dass in den echten Schriften Ephraëms nichts die leidenschaftliche Verherrlichung Marias ahnen liesse, die sich in den Gebeten kundgibt, nichts auf die Beteuerungen vorbereite, dass sie alles vermöge, würde keine entscheidende Instanz gegen die Echtheit der betreffenden Gebete bilden. Denn, wenn auch Ephraëm Maria sonst nie in überschwänglicher Weise verherrlicht, seine Erlösung nur von Gott erwartet, in seinem Sündenschmerz nur auf Gott vertraut (s. Opp. ed. Assemani, Gr.-lat. I p. 18 ff. 64 ff. 130 ff. 148 ff. 154 ff. 187. 193; II p. 375 ff. 395 ff.; III p. 439. 488; Opp. ed. Lamy III p. 4 ff.; II p. 566, doch vgl. die rätselhafte Stelle I p. 300), so schlösse dies noch keineswegs die Möglichkeit aus, dass er zu einer gewissen Zeit mit seinen Bitten sich lediglich an Maria gewandt und dieselbe als die Urheberin der Erlösung, als die Vermittlerin aller geistigen und weltlichen Segnungen gepriesen und verherrlicht hätte. Aus der grossen Zahl der Schriften eines Anselm und eines Bernhard würde man nimmer den Eindruck gewinnen, dass ihre Verfasser sich je gemüssigt gefunden hätten, in ihren Gebeten Maria genau in derselben Weise anzurufen und zu feiern, wie der Verfasser der ephraëmischen Gebete getan hat.

Allein, wenn es auch an und für sich nicht ganz undenkbar wäre, dass Urkunden, die mit den Anschauungen späterer Zeiten so vortrefflich harmonieren wie die Gebete an Maria, bereits einer früheren Zeit entstammen, so dürfte eine derartige chronologische Ansetzung denn doch nur vorgenommen werden auf Grund äusserer Zeugnisse, die eine geradezu unanfechtbare und zwingende Beweiskraft besässen. Solche Zeugnisse gibt es aber für die Precationes nicht. Die äussere Bezeugung dieser Gebete ist sogar der gangbaren Ansicht über die Zeit ihrer Entstehung geradezu ungünstig.

In der Tat führt keine der bis jetzt bekannt gewordenen und von den Herausgebern benutzten Handschriften, welche die Gebete an die Jungfrau ganz oder teilweise enthalten oder enthalten haben, dieselben auf Ephraëm als ihren Verfasser zurück. Es gilt dies sowohl vom Codex Vaticanus 1190 (über denselben handelt Assemani I p. CXL), der sämtliche Gebete an Maria zusammen mit den ihnen aufs engste verwandten Gebeten an Gott (bei Assemani III p. 492 ff.) bietet, als vom Cod. Vatic. 663 (s. Assemani I p. CXXXIX), der lediglich das zweite der Gebete an Maria enthält, als schliesslich vom Coislinianus 312 (s. Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana 1715, p. 426), der ursprünglich dieselbe Gebetssammlung wie Vatic. 1190 umschlossen, d. h. sowohl die Gebete an Gott als an Maria geboten hat, jetzt aber gleich nach den ersten Sätzen des zweiten Gebets an Gott abbricht und für die Geschichte der Mariengebete nur noch in Betracht kommt durch die Notiz, mit welcher er seine Gebetssammlung einleitet (anders Assemani I p. CLXXXII ff., bes. p. CXCVII). Ja viel mehr: während Vatic. 663 das einzige Gebet, das er hat, als namenloses Gut bietet, leitet Vatic. 1190 seine Sammlung von Gebeten mit folgender Notiz ein: Εὐχαὶ συλλεχθεῖσαι ἀπὸ θείας γραφῆς τὰ πλειστὰ δὲ ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἐφραίμ. Beinahe wörtlich wiederholt dieselbe Notiz der Coislinianus.

Die einzige äussere Bezeugung der Precationes, die bis jetzt bekannt geworden, bekundet dieselben also keineswegs als echte Werke Ephraëms, sondern lediglich als Kompilationen aus seinen Schriften. Zum Ueberfluss nennt der Coislinianus noch den Namen des Kompilators. Die Gebete seien das Werk des Mönches Thekaras, τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ τοῦ Θηκαρᾶ εὐχαὶ κτλ. Dieser Thekaras ist in der Geschichte der byzantinischen Literatur auch sonst noch als Kompilator und Sammler bekannt. Mehrere Handschriften (s. Fabricius-Harles XI p. 717; vgl. Mat-

thaei, Index codd. Bibl. Mosquensium 1780 p. 46 et 51, der zwei dieser Handschriften dem 14. und 15. Jahrhundert zuweist) bieten Hymnen und Gebete, die Thekaras compiliert resp. gesammelt hat. Keine dieser Sammlungen scheint jedoch veröffentlicht oder auch nur genauer untersucht worden zu sein (s. Chevalier, Répertoire des sources historiques s. v. Thecaras), so dass sich weder über das Zeitalter des Thekaras, noch über seine Arbeitsmethode etwas bestimmtes aussagen lässt. Indessen liegt kein Grund vor, die Richtigkeit der Notiz im Vatic. und Coislin. anzuzweifeln, nach welcher er seine Gebete vornehmlich aus Schriften des Ephraëm zusammengestellt hätte, wo immer man die Echtheit dieser Schriften vom Standpunkt einer späteren Zeit auffasst. In der Tat finden sich in den Gebeten an die Gottesgebärerin zunächst eine ganze Reihe von Anklängen an die Bussreden, die Ephraëm meist an die Mönche gerichtet (Gr.-lat. I p. 64 ff. 148 ff. 154 ff.), und an die Bussgebete, die er verfasst hat (ed. Lamy III p. 4 ff.; vgl. Assemani Gr.-lat. I p. 18 ff. 130 ff.). Anderseits weisen diejenigen Stellen, zu welchen keine Parallelen in den echten Schriften Ephraëms sich finden, eine solche enge Verwandtschaft mit der Denkart und der Darstellungsweise des grossen Syrers auf, dass sie wohl keiner anderen Quelle entnommen worden sein können als jenen Schriften, die, weil sie unter dem Einfluss entstanden waren, den sowohl auf dem religiösen als dem literarischen Gebiet Ephraëm auf seine Landsleute ausgeübt hat, für ephraëmisch galten, daher zu jenem grossen Komplex von Schriften gehörten, den man in späterer Zeit irrtümlich dem grossen Syrer beilegte. Gewiss hat in dieser Literatur auch die bei Ephraëm so oft zum Ausdruck gelangte Bussstimmung sowie dessen Liebe und Verehrung Marias nachgewirkt. Das Beispiel des Rabulas († 435), der seine an Ephraëm erinnernden Busshymnen nicht bloss an Gott und Christus (Schriften der syrischen Kirchenväter S. 264 ff.), sondern mit der gleichen Zuversicht auch an Maria gerichtet hat (s. oben S. 464), zeigt, dass man in der Geschichte der syrischen Kirche nicht bis in das Mittelalter herabzugehen braucht, um Bedingungen zu treffen, unter welchen eine Gebetsliteratur zustande kommen konnte, ähnlich derjenigen, die Thekaras verwertet hat. Einer etwas späteren Zeit müsste man diese Literatur zuweisen, im Falle sie nicht auf syrischem, sondern griechischem Boden entstanden sein sollte. Denn um in der marianischen Literatur griechischer Zunge Parallelen zu den Gebeten des Thekaras zu finden, muss man bis in das Zeitalter der Bilderstreitigkeiten herabgehen. So feiert ein nach der Wiederaufrichtung der Bilder entstandener Siegeshymnus (bei Theodorus Studita, Migne Gr. 99 p. 1776; Benrath S. 91) Maria als die alleinige Zuflucht der Gläubigen und fleht sie an, die drückenden Sünden von den Betenden abzunehmen, sie zu erretten, denn als Mutter könne sie alles. Noch näher berühren sich mit den Precationes zwei anonyme Gebete bei Pitra p. 532 ff., die wohl aus derselben Zeit wie die Siegeshymne stammen und die die Gottesgebärerin gleichfalls auffordern, den Sündern, die all ihr Vertrauen auf sie, die Barmherzige, setzen, beizustehen, sie zu erretten und gesunden zu lassen: denn das Ansehen, in dem die Mutter bei ihrem Sohn stehe, sei gross, und was sie wolle, das könne sie erlangen.

Die treffendsten Parallelen zu den Precationes bietet jedoch Anselm von Canterbury in seinen Orationes (Migne Lat.). Es sind dieselben Bitten, die er an seine Herrin richtet, es ist dieselbe Stimmung, dasselbe persönliche, innige Verhältnis des Betenden zur Mutter des Herrn, die hier wie dort zutage treten. Die Uebereinstimmung mit den Precationes ist mitunter eine derartige, dass man eine unmittelbare Abhängigkeit Anselms von der ephraëmischen Literatur anzunehmen versucht sein könnte. Es wäre dies nun zwar keineswegs undenkbar, da in den Werken eines Zeitgenossen des Anselm, des Damiani, der Einfluss der marianischen Literatur des Ostens offen zutage tritt (Benrath S. 217). Indessen dürften die Uebereinstimmungen zwischen Anselm und den Precationes sich zur Genüge daraus

erklären lassen, dass es im Grunde ein sehr enger Gedankenkreis ist, in welchem sie sich beide bewegen, und dass im 11. Jahrhundert ein grosser Teil des Materials, das Anselm verwertet hat, bereits Gemeingut der Marienverehrer geworden war.

Exkurs V.

Maria als Erbin antiker Gottheiten.

Zu S. 466.

Am vollständigsten dürften im Zeitraum der alten Kirche die Befugnisse der Göttinnen des Ackerbaus auf Maria übertragen worden sein. Zunächst wohl in Syrien. Hier galt jedenfalls im sechsten Jahrhundert Maria den Gläubigen als die Beschützerin der Felder und Vermittlerin des Erntesegens. Alle um diese Zeit in der syrischen Kirche gefeierten Feste der Gottesgebärerin standen mit dem Ackerbau in direktem Zusammenhang, wie sich dies am unzweideutigsten ergibt aus Departure of my Lady Mary, Journal of sacred Literature VII p. 152 f. Dieselbe Motivierung der Feste, nur in kürzerer Fassung, findet sich in der arabischen Legende ed. Enger p. 101: Constituerunt (discipuli), ut commemoratio eius celebraretur secundo post Domini nativitatem die, ut locustae in terra occultae perirent segetesque rusticorum prosperarentur . . . etiamque decimo quinto die mensis Aiar propter coronam anni propter aves muscasque nigras, ne e terra prodirent segetesque corrumperent hominesque fame perirent . . . Itemque festum eius institutum est die decimo quinto mensis Ab, qui est . . . tempus, quo fructus arborum maturescunt. Als die Gönnerin des Landbaus erscheint Maria auch Departure l. c. p. 151 f., woselbst sie in ihrem Gebet ihren Sohn bittet, er möchte die Länder ihrer Verehrer bewahren vor Heuschrecken, Krankheiten der Pflanzen, Hagel und bewirken, dass die Felder und Reben reichliche Früchte bringen möchten. Mit dem Ackerbau bringen auch spätere syrische Kalender einige Marienfeste in Beziehung. Das Kalendarium ritus syriaci puri, bei Nilles, Kalendarium manuale I^2 p. 468, verzeichnet den 15. Januar als Festum Deiparae de seminibus, den 15. Mai als Festum Deiparae ad spicas, p. 476 (ähnlich der Ordo festorum ecclesiae sanctae Chaldaeorum, Nilles II^2 p. 683: virginis Mariae propter custodiam seminum, und andere syrische Handschriften II p. 416: Festum Deiparae ad aristas). Mehrfach wird zudem der 15. August genannt Obitus Deiparae pro vitibus, I p. 249. 480. Nicht minder als aus dem Festkalender ergibt sich ein Zusammenhang des Marienkultus mit dem Ackerbau aus der Art der Begehung desjenigen Festes, über dessen liturgische Feier wir allein einigermassen unterrichtet sind. Für den 15. Ab setzten nach der arabischen Legende p. 103 die Apostel fest, cum offeretur munus, ut vespere simila ad ecclesiam deferretur, ut sacerdotes super ea precarentur. Für denselben Tag verordneten nach Departure l. c. p. 153 die Apostel, dass die Gläubigen Geknetetes und Gebackenes in der Kirche darbringen sollten, das, nachdem es während des Gottesdienstes auf dem Altar gelegen, nach der Festfeier von den Gebern wiederum mit nach Hause genommen werden konnte. Diese Sitte erinnert in mancher Beziehung an die von Epiphanius bekämpfte Kuchenspende. Es dürfte daher die Möglichkeit zuzugeben sein, dass bereits die Kollyridianerinnen Maria als Vermittlerin des Erntesegens gefeiert haben.

Schwerer als für Syrien fällt es, die Zeit zu bestimmen, um welche auf griechischem und römischem Boden Maria das Erbe der Göttinnen der Felder an-

getreten hat. Doch dürften die vielfachen und engen Beziehungen, in welchen in allen Ländern des Südens Maria zum Ackerbau steht (s. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum 1871 S. 38. 51. 58 ff.; Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge 1860 p. 154; Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche 1889 ff., Bd. II S. 113. 358; Bd. III, 214 f.), in die Zeiten des ausgehenden Altertums zurückreichen, wie denn auch z. B. in Sizilien viele Tempel der Ceres Maria gewidmet worden sind (Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident 1835, Bd. II S. 271). Wie in Syrien, so hat auch auf griechischem und römischem Gebiet die Uebertragung der Befugnisse der heidnischen Beschützerinnen des Ackerbaus auf Maria insofern auf deren Kultus eingewirkt, als, wie früher der Demeter und Ceres, so nunmehr der Jungfrau an gewissen ihrer Feste Naturgaben dargebracht werden (Schmidt S. 58; Maury l. c.; Trede III, 214). Doch dürften kultische Handlungen ähnlich denjenigen, die noch im vierten Jahrhundert zu Ehren der Kore in Alexandrien, Petra und Elusa veranstaltet wurden (s. de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest 1891 S. 301 ff.; Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage nach der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen 1896 S. 120), ohne jeden Einfluss auf den Marienkultus geblieben sein.

Wie das Erbe der Feldgöttinnen hat Maria auch einen Teil des Erbes der Gottheiten des Meeres überkommen (Schmidt S. 39; Trede III S. 144 f.; II S. 312). Doch reichen nur die Anfänge ihrer Tätigkeit auf diesem Gebiete in die altchristliche Zeit zurück. Denn wenn auch Maria einigen Schiffbrüchigen Hilfe geleistet (s. oben S. 461) und bei ihrem Sohn Fürbitte für die vom Sturm bedrohten Schiffer eingelegt hat (Departure a. a. O. S. 151), so will dies wenig bedeuten. Denn auch andere Heilige wie Stephanus und Phokas (s. oben S. 294), ja selbst Asketen wie der h. Martin (Gregor Tur., de virtut. s. Mart. 1, 9. 20) und noch mehr der Mönch Theodosius (Theodoret, Hist. relig. 10) nahmen sich mitunter der von den Meeresstürmen bedrängten Schiffer an. Dass aber Maria in besonderer Weise als Herrin des Meeres gegolten, lässt sich nicht erweisen — am wenigsten daraus, dass unter den, übrigens sehr zahlreichen Deutungen, die ihr Name erfahren hat (s. Bardenhewer, Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben, 1895), auch Beziehungen auf das Meer vorkommen. Denn es sind dies etymologische Spielereien, die zudem erst in mittelalterlichen Predigten zur Verherrlichung Marias verwertet worden sind. Die im Abendland berühmteste dieser Etymologieen, die Deutung des Namens als stella maris, tritt übrigens zum ersten Mal bei Isidor von Sevilla auf (Bardenhewer S. 80).

Im allgemeinen unterscheidet sich im Zeitraum der alten Kirche der Wirkungskreis Marias nicht wesentlich von demjenigen der andern grossen Heiligen. Auch aus diesem Grunde dürfte es nicht angehen, sie als die direkte Erbin und Nachfolgerin irgend einer bestimmten Gottheit anzusehen (anders H. v. Lomeritz, Solidarität des Madonna- und Astarte-Kultus; s. a. dazu Berger, Revue de l'histoire des religions XVI S. 250; Rösch, Astarte-Maria, Stud. und Kritik. 1888 S. 265 ff.). Nicht auf irgend einem besonderen antiken Götterkultus hat sich die Verehrung Marias aufgebaut, vielmehr ist es der in das Christentum eingedrungene antike Geist als solcher, der Maria emporgehoben hat (vgl. Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum 1853 I S. 416 ff.). Die beste Illustration ihrer Geschichte bildet das Denkmal, das Pius IX. ihr auf der Piazza di Spagna in Rom hat errichten lassen: die eherne Statue der Jungfrau, getragen von einer antiken Säule (Trede II S. 338).

Register.

NB. 75 = Seite 75. 75, 4 = Seite 75 Anmerkung 4. M. = Märtyrer.

Abendmahl an Märtyrerfesten 71. 318.
— an Marienfesten 490.
Abgar, Brief Christi an 192 f. 245.
Afrika, Märtyrerverehrung in 187, 6.
Agricola u. Vitalis MM. 155.
Altar auf Märtyrergrab 274.
— in Märtyrerkirchen 278 f.
— Reliquien bergend 279 f.
Ambrosius, Veni redemptor 497.
Amélineau, Arbeiten zur Mönchsgeschichte 348, 1.
Amulette 115. 119.
Andreas, Apostel 185, 2. 243 f.
Andreas v. Kreta, Marienreden 448, 1; Mariendichtungen 500.
Anrufung der verklärten Asketen 408.
— — Märtyrer 73, 10. 76, 2. 283 ff. etc.
— Marias 458.
— der Verstorbenen 19. 32 f.
Anselm von Canterbury, Orationes 520.
Antidikomarianiten 429.
Antonius 339 f.
Apophthegmata Patrum 339, 3 f.
Apostel als Märtyrer 141.
Apostelgeschichten, apokryphe, Einfluss 82, 1. 512.
Apostelgräber 275.
Arbeit bei Mönchen 373 f.
Askese des Mönchs 357 ff.
— als Martyrium 396 ff.
Asketen, ägyptische 511.
— christliche, s. Mönche.
— indische 510 f.
Asketen und Märtyrer 41. 47 f. 396 ff.
Asketisches Ideal 36 ff.
Asklepios 253 f. 259.
Athanasius, seine Verehrung 416.
Athene von Seleucia 206 ff.
Auferweckungen durch Märtyrer 299.
— durch Mönche 388. 408, 5.
Aziz 238.

Babylas v. Antiochia M. 277, 2.
Balaeus, Mariendichter 497.
Barnabas 161.
basilica 273 u.
Basilius v. Caesarea 417.
Basilius v. Seleucia, miracc. Theclae 206 ff.
Begräbnis bei Märtyrern 306.
Bekenner s. Confessoren.
Besessene, Heilung von 298. 386.
Bilder Marias 468 ff.
Bilder von Märtyrern 195 ff. 304.
Bildliche Darstellungen in Märtyrerkirchen 196, 1. 320.
Bischöfe als Heilige 410 ff.
— ihr Ansehn 415 ff.
— als Asketen 414 f.
— als Verklärte 417 f.
— in der Verfolgung 412 f.
— als Wundertäter 416.
Blumen, Darbringung von 291.
Brahmanen 510 f.

Celsus u. Nazarius MM. 156.
Chosran II Perserkönig 237.
Christus als Märtyrer 165.
Kreuz Christi 165 ff.
Reliquien Christi 193 f.
Commemoration Marias in der Sonntagsliturgie 471 f.
— der Märtyrer 280 f.
concilium 273 u.
Confessoren vgl. Märtyrer.
— Stellung in d. Gemeinde 62 ff.
— Verhältnis zu d. Märtyrern 62, 4.
Constantin u. d. Märtyrerkult 75, 1. 76, 1. 185.
Constantinopel als Reliquienzentrum 184 f.
Cosmas u. Damianus MM. 256 ff.
Cyprian v. Carthago M. 250 f.
Cyrus u. Johannes MM. 262 ff. 197, 1.

Damianus u. Cosmas M. 256 ff.
Dämonen 7 f.
— Austreibung von 298.
Dämonenkämpfe in Mönchsbiographieen 353, 3.
Demetrius v. Sirmium M. 227, 3.
Demetrius v. Thessalonich M. 214 ff. 190. 197, 1.
Demut des Mönchs 376 ff.
Depositio martyrum, römische 176, 3. 180, 1.
Didymus v. Mailand 418.
Diokletianische Verfolgung 79.
Domitius M. 287.
domus 273 u.
Drache 381, 7.

Eid an Märtyrergräbern 285.
Engel im christl. Weltbild 10 ff.
— in der nachconstantin. Zeit 120 ff.
Ephraem, Marienhymnen 494 f.

Ephraem, Precationes ad Deiparam 517 ff.
— Threni Mariae 500, 5.
Erde, die Christus berührt 193.
Eulalia v. Merida M. 250.
Eunomius 327.
Eustathianer 328.
εὐχή = votum 289, 7.

Fatum 108 ff.
Feldgötter 111, 7.
Felix v. Nola M. 174, 2. 249 f. 279. 283. 295. 301 f. 309. 320.
Feste von Asketen 406 f.
— von Bischöfen 419.
— Marias 476 ff.
— der Märtyrer 71. 306 ff.
Festkalender 307 f.
Festzeiten, antike auf Märtyrer übertragen 203 f.
Frömmigkeit, christliche der nachconstantin. Zeit 116 ff.
Fructuosus M. 302 f.

Gabendarbringung für Märtyrer 71. 288 ff. 318.
Galla Placidia 290.
Gamaliel 158 f.
Gaudentius v. Brescia 187.
Gebeine der Märtyrer 72; sonst s. Reliquien.
Gebet des Märtyrers 66.
— für die Märtyrer 280 f.
— an die Märtyrer 285 ff.
— bei Mönchen 370 f.
Gedächtnistag s. Fest.
Gedichte, Darbringung von 296 f.
Gegner des Märtyrerkults 325 ff.
Gehorsam des Mönchs 365 ff.
Gelasianum 83, 1.
Geld, Darbringung von 294. 296.
Gelübde 290 ff. 318.
Genesius M. 310.
Georg v. Alexandria M. 241 f.
Georg v. Diospolis M. 239 ff. 86 u.
Gervasius u. Protasius MM. 146. 153 ff. 277, 2.
Gesang bei Märtyrerfesten 312 f.
Gordius M. 317.
Götter als böse Geister 43 f.
Gottesbegriff, christlicher 8 ff.
— heidnischer 4 ff.
Gräber, antike 15. 18.
— christliche 28 f. 31 f.
— der Asketen 406 f.
— der Märtyrer 282 ff. 318 ff.
Grabeskirche zu Jerusalem 166.
Gregor, Papst, Brief an Constantia 188 f.

Haaropfer 297.
Halluzination bei Mönchen 341.
Heilgötter 253 ff.
Heilmärtyrer 252 ff.
Heilungen durch Maria 460 f.
— durch Märtyrer 212. 217. 252 ff. 283 ff. 298 ff.
— durch Mönche 386 f. 407.
Heldensage u. Märtyrerlegende 84 ff.
Helenalegende 107 f. 505 ff.
Helvidius 429.
Heroen 21 ff.
Heroengrab 22.
Heroenkult 20 ff. 111, 8.
Hieronymus als Mönchshistoriker 345, 2. 392, 2.
Pseudo-Hier. ad Paulam über Mariae Himmelfahrt 449 f.
Hilarion 401. 405.
Hippolyt M. 283. 309.
Hymnen auf Maria 494 ff.
Hymnengesang in Märtyrerkirchen 282. 313 f.

Jakob v. Sarug, Mariendichter 498 f.
Jakobus, Asket 404.
Ignatius v. Antiochia M. 276, 2. 277, 2. 4.
Incubation s. Tempelschlaf.
Johannes, Apostel 243. 444.
Johannes Damasc., Marienreden 448, 1; Mariendichtungen 499.
Johannes u. Cyrus MM. 262 ff.
Johannes d. Täufer, Reliquien 162 ff. 185, 2.
Isis 254, von Menuthis 264 f.
Julian gegen d. Märtyrerkult 326.
Justinian u. d. Marienkult 474, Märtyrerkult 186.

Kabir v. Thessalonich 222 ff.
Kirchen aus heidnischem Material 1 f.
— zu Ehren Marias 472 ff.
— — der Märtyrer 272 ff.
— — von Mönchen 404. 406.
— als Votivgaben 290.
Kirchenväter, ihre Stellung zum Märtyrerkult 330 ff.
— — zum Mönchtum 392 ff.
Kleriker an Märtyrerkirchen 282.
Kollyridianerinnen 465. 521.
Kosmas u. Damianus MM. 256 ff.
Kosmas v. Jerusalem, Mariendichter 499.
Kranke an Märtyrergräbern 283 ff.
Kränze, Darbringung von 291.
Kreuz, heiliges, Entdeckung 165 ff. 506 f.
Kreuzessplitter 168.
Kreuzeszeichen 46, 11.
Küssen des Grabes u. der Schwelle 287.
— der Marienbilder 470, 3

Laurentius M. 189.
Legende der Märtyrer 77 ff.
— der Mönche 337 ff.
Lektionen bei Märtyrerfesten 312. 314.
Libelli von Geheilten 281. 284.
Lichter, Darbringung von 291 f. 470, 3.
Lichterprozession 482 f.
Lukas, Apostel 185, 2.
Lukas, M. 161, 4.
Lucian v. Jerusalem 156 ff.
Lyoner Märtyrer, Reliquien 146 f.

Magie 113 ff.
Mahlzeiten an Märtyrergräbern 292 ff. 319 ff. 335 f.
Makkabaeerbuch II. 82, 1.
Makkabaeische Brüder 142, 3. 316.
Manichaeer 327.

Mari, Asket 405.
Maria, ihre Anrufung 462 ff. 517 ff.
— als Asketin 431 ff.
— als Erbin antiker Gottheiten 521 f.
— als Fürbitterin 433 f. 458 ff. 517 f.
— als Gottesgebärerin 437 ff.
— ihr Grab 446, 6.
— als Heilsmittlerin 451 ff.
— im Himmel 456.
— ihre Himmelfahrt 441 ff. 512 ff.
— ihre Jungfräulichkeit 423 ff.
— ihre fortdauernde Jungfrauschaft 428 ff.
— in d. Leidensgeschichte 500 ff.
— ihre Reliquien 466 ff.
— ihre Sündlosigkeit 439 f.
— ihr Verdienst 435 f.
Marienbilder 468 ff.
Marienfeste 476 ff.
— allgemeines Fest 484 ff.
— in Constantinopel 502 f.
— Geburt 486 f. 492 f. 499 f.
— Himmelfahrt 487 ff. 491. 499.
— Lichtmess 481 ff.
— Reinigung 480 ff.
— Tempelgang 480 ff. 499.
— Verkündigung 477 ff. 491 f. 498 f.
— Weihnachten 476 f.
Mariengebete 464 ff. 517 ff.
Marienhymnen 472. 494 ff.
Marienkirchen 472 ff.
Marienkult 470 ff.
Marienpredigten 491 ff.
Markt an Märtyrerfesten 322. 324.
Martern in d. Märtyrerlegende 92 ff.
Martersäule Christi 193.
Martin v. Tours 405. 407, 1. 4. 408.
Märtyrer 1) auf Erden 51 ff.
— — als Geistträger 64 f.
— — als Gotteskämpfer 47 f.
— — als Organ d. Sündenvergebung 66 f.
— — seine Stellung in d. Gemeinde 61 ff.
— — als Verwirklicher des asket. Ideals 41.
— 2) der verklärte 68 ff. 124 ff.
— — Aufnahme in d. Himmel 60 f. 124 f.
— — Erbe antiker Gottheiten 202 ff.
— — himmlischer Fürbitter 69 f. 126 ff.
— — himmlischer Helfer 127 ff. 200 ff.
— — Wirksamkeit 129 ff.
Märtyrerakten, Vorlesung von 306 ff.
Märtyrerfeste 71. 306 ff. 75, 2. 76, 2.
Märtyrergräber 130 f. 136 ff.
— Besuch von 282 ff. 318 ff.
— Entdeckung von 145 ff.
— Offenbarung von 151 ff.
Märtyrerkalender 176, 3.
Märtyrerkirchen 272 ff.
Märtyrerkult, kirchlicher 280 ff. 311 ff.
— volkstümlicher 282 ff. 318 ff.
— seine Apologeten 331 ff.
— seine Gegner 325 ff.
Märtyrerlegende 77 ff.
— als Heldensage 84 ff.
— literarischer Wert 101 f.
— religiöser Wert 103 f.
Märtyrerpaare 261, 3.
Märtyrerreliquien s. Reliquien.
μαρτύριον 272 u.
martyrium 273 u.
Martyrologium Hieronymianum 176, 3. 179, 6. 180, 2. 181. 406, 5.
— Karthaginense 176, 3. 179.
Martyrologium Syriacum 176, 3. 179, 6. 7.
Massa Candida 148, 1.
Meletius v. Antiochia 416 ff.
memoria 272 u.
Men 231 ff. 268.
Menas M. 244.
Menuthis 264.
Michael 121. 251. 266 ff. 514.
Modestus v. Jerusalem, Marienreden 448, 1.
Mönche in der Auffassung der Legende 350 ff.
— — des Volkes 342 ff. 399 ff.
— als Fürbitter 408.
— ihre Gegner 391 f.
— als Schützlinge Gottes 378 ff.
— als Träger übernatürl. Kräfte 384 ff.
— ihre Verehrung 393 ff. 402 ff.
Mönchshistoriker 345 ff.
Mönchslegende 337 ff.
Monotheismus, antiker 4 ff.

Nachfolge Christi 37.
Narses, Mariendichter 496. 498.
Nazarius u. Celsus MM. 156.
Niederwerfen vor d. M.grab 287.
Nikolaus v. Myra M. 190. 197, 1.
Nikomedische Kompilation 180, 2.

Offenbarung von Göttern u. Heroen 152.
— von Märtyrern 151 ff.
οἶκος von M.kirchen 272 u.
Oel auf u. von Märtyrergräbern 133. 194. 299. 304.
— von Mönchen geweihtes 402.
Opfergaben für Maria 489.

Paulinus v. Nola 297. 301 f.
Paulus Ap., Grab 189, Ketten 192.
Paulus B. v. Constantinopel 418.
Petrus Ap., Grab 189, Ketten 192.
Petrus B. v. Majuma 417.
Petrus der Iberer 303 f.
Philippus Ap. 243.
Philosophen als Wundermänner 508 ff.
Phokas v. Arka M. 161, 4.
Phokas v. Sinope M. 294 f. 175, 1. 183.
Polytheismus, antiker 3 f.
Predigten auf Asketen 407, 2.
— auf Maria 491 ff.
— bei Märtyrerfesten 315 ff.
Proklus Presb., Marienpredigt 484.
Propheten als Märtyrer 142 f.
Prophetie bei Mönchen 385.
Protasius u. Gervasius MM. 146. 153 ff. 277, 2.
Protevangelium Jakobi 423 f.
Protonikelegende 169. 505 ff.
Prozessionen 277. 481 ff. 489 f.
Prudentius 296 f.
Psalmengesang bei M.festen 313.

Rabulas B. v. Edessa 417 f.
Religion, antike des 4. Jhs. 107 ff.
Reliquien Marias 466 ff.
— der Märtyrer 72 f. 132 ff. 182 ff.
— — Apologie der R. 336.
— — falsche 191.
— — Handel mit 191.
— — in Kirchen 277 ff.
— — künstliche 194 f.
— — Mitteilung von R. 183.
— — in Privatbesitz 302 ff.
— — uneigentliche 192 ff.
— der Mönche 404 ff.
Reliquienbehälter 279 f.
Resapha 234 f.
Richter, heidnische in d. M.legende 90 ff.
Rom, seine Märtyrer als Beschützer der Stadt 246 ff.
—, Bedeutung für d. Reliquienkult 188 ff. 195.
Romanus, Mariendichter 496 f. 499. 500. 501 u.
Romanus M. 161, 4.
Romanstoffe in d. Mönchslegende 345, 1. 511.
Rosweyd, Vitae Patrum 348, 1.
Rote Erde in Gräbern 150.

Salben auf M.gräber 292.
Samuel, Prophet 276, 4. 277, 2. 3.
Sarpedon v. Seleucia 212 ff.
Schicksalsglaube, antiker 108 ff.
Schriftlesung der Mönche 371.
Sedulius, Weihnachtshymnus 497.
Seelenglaube, antiker 15 ff.
— christlicher 28 ff.
σηκός 272 u.
Serapis 254. 269.
Sergius, Mariendichter 502 ff.
Sergius v. Resapha M. 233 ff. 175, 1.
Silvanus M. 148, 3.
Sinnlichkeit, Bekämpfung durch Mönche 362 ff.
Slaven vor Thessalonich 220 ff.
Sophronius v. Jerusalem, in ss. Cyr. et Joh. 262 f.
Sostheneion 269.
Speisen, Darbringung von 292 ff. 319 ff.
Staub von M.gräbern 303.
Stephanus M. 141. 156 ff. 276, 6.
Sühnetag, römischer 482.
Superstition, antike 108 ff.
— christliche 118 ff.
Symeon Stylites 401. 403. 405. 406, 3. 407, 1.

Tanz an Märtyrerfesten 323.
τέμενος 272 u.
Tempelschlaf 253 ff. 264. 299 ff.
templum 273 u.
Tertullian über Maria 426.
Teufel, Christentum als Kampf gegen d. T. 44 ff.
— Erreger der Ketzerei 411 f.
— Feind der Märtyrer 57 f. 88 ff.
— Feind der Mönche 351 ff.
Theandrites 239 f.
Thebaeische Legion 156.
Thekaras, Precationes ad Deiparam 519 f.
Thekla v. Seleucia M. 205 ff. 175, 1. 296.
Theodor v. Euchaïta M. 229 ff. 274. 283. 295.
Theodosius, Asket 403.
Theodosius, Kaiser u. d. M.kult 186.
Θεοτόκια 501 u.
Thessalonich 214 ff.
Thomas, Apostel 244 ff.
Thyrsus M. 162.
Tiere, Heilung durch Märtyrer 284.
— als Weihgeschenk 211. 295 f.
Timotheus 185, 2.
Todestag d. Märtyrer s. Märtyrerfeste.
Totenfeste, antike 18 f.
Totenkult, antiker 14 ff.
— christlicher 26 ff.
Totenmahlzeiten, antike 18 f.
— christliche 29.
Totentage, christliche 26, 7.
Translationen 276 ff.
Tuchlappen als Reliquien 194 f. 303.

Ueberführungen 276 ff.
Unzucht an Märtyrerfesten 323 f.

Venantius Fortunatus 497, 5.
Vergnügungen an M.festen 321 ff.
Vierzig Märtyrer v. Sebaste 162. 184. 185, 2. 275. 303. 305.
Vigilantius 328 f.
Vigilien an Marienfesten 490.
— an Märtyrerfesten 311 ff.
Vincentius v. Saragossa M. 250.
Vitalis u. Agricola MM. 155.
Vollkommenheitsideal, christliches 35 ff.
— philosophisches 36.
Vorlesung v. Akten u. Legenden bei Marienfesten 490, 4.
— bei Märtyrerfesten 83, 1. 312 f.
Votivgaben an Märtyrer 289 ff.
votum reddere, solvere 289, 7.

Wallfahrten zu den Mönchen 400 f.
Weihgeschenke an Märtyrer 295 f.
Weihnachten 476 f.
Weihrauch an Märtyrergräbern 292.
Weihung von Personen an Märtyrer 297.
Weinen an Märtyrergräbern 288.
Weltbild, antikes 3 ff.
— christliches 43 ff.
Wohlgerüche in Gräbern 151.
Wunder der Bischöfe 416.
— der Märtyrer 298 ff.
— der Mönche 386 ff. 402 f. 507 ff.
— der Philosophen 508 ff.

Zacharia Prophet 160 f.
Zaubermittel 119.
Zaubersprüche 115.
Zenobius u. Zenobia MM. 260 f.
Zwischenzustand 30 f.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

ERNST LUCIUS:

DAS MÖNCHISCHE LEBEN DES VIERTEN UND FÜNFTEN JAHRHUNDERTS

IN DER BELEUCHTUNG SEINER VERTRETER UND GÖNNER.

Gr. 8. 1902. M. 1.—.

AUS „THEOLOGISCHE ABHANDLUNGEN“ FÜR H. J. HOLTZMANN.

ZUR ÄUSSERN UND INNERN MISSION.

VERMISCHTE VORTRÄGE UND AUFSÄTZE

8. 1903. M. 2.—.

BONAPARTE

UND DIE PROTESTANTISCHEN KIRCHEN FRANKREICHS.

8. 1903. M. —.90.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 32.)

BX
2333
.L8
Lucius
Die
christ

Lucius, E.

Die anfange des heiligen-
kults in der christlichen kirche

BX
2333
.L8

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
5 ...EN'S PARK
TORONTO 5, CANADA